STUDIEN ZUM INDOGERMANISCHEN WORTSCHATZ

Herausgegeben von

WOLFGANG MEID

Innsbruck 1987

INHALT

Seite

Vorwort 5

BUTI, GianGabriella: The Family and the Tribe. Remarks on Indo-European Social Setting 9

CAMPANILE, Enrico: Indogermanische Dichtersprache 21

DURIDANOV, Ivan: Die geographische Terminologie indogermanischer Herkunft im Thrakischen und Dakischen 29

EULER, Wolfram: Gab es eine indogermanische Götterfamilie? 35

JOB, Michael: Semantischer Wandel und lexikalische Rekonstruktion 57

KNOBLOCH, Johann: Die Kleidung der Indogermanen und ihrer Erben: Schuhwerk 65

LÜHR, Rosemarie: Reste von indogermanischem Wortschatz im Oberdeutschen . . . 67

MAC MATHÚNA, Liam: Continuity and Innovation in Early Irish Words for "Water Expanse" 83

McCONE, Kim R.: Hund, Wolf und Krieger bei den Indogermanen 101

MEID, Wolfgang: Zur Vorstellungswelt der Indogermanen anhand des Wortschatzes 155

NEU, Erich: Zum Wortschatz des Hethitischen aus synchroner und diachroner Sicht 167

OETTINGER, Norbert: Anatolische Wortbildung und indogermanische Chronologie 189

PANAGL, Oswald: Der indogermanische Wortschatz des Griechischen (Abstractum) 193

POGHIRC, Cicerone: Kulturelle Aspekte des thrako-dakischen Wortschatzes 195

POLOMÉ, Edgar C.: Der indogermanische Wortschatz auf dem Gebiete der Religion 201

SCARDIGLI, Piergiuseppe: Der germanische Anteil am indogermanischen Wortschatz und anderes 219

SCHELESNIKER, Herbert: Die Schichten des urslavischen Wortschatzes 227

SCHELESNIKER, Herbert: Slavisch *nevěsta* „Braut" und Zugehöriges 245

SCHLERATH, Bernfried: Können wir die urindogermanische Sozialstruktur rekonstruieren? Methodologische Erwägungen 249

SCHMIDT, Karl Horst: Handwerk und Handwerker im Keltischen und Germanischen. Beiträge zu einem historischen Vergleich 265

SCHMIDT, Klaus T.: Zu einigen Archaismen in Flexion und Wortschatz des Tocharischen 287

SCHMITT, Rüdiger: Adalbert Kuhn und Jacob Grimm in ihren Briefen. Eine Mitteilung 301

WATKINS, Calvert: 'In the Interstices of Procedure'. Indo-European Legal Language and Comparative Law 305

ZIMMER, Stefan: Indogermanische Sozialstruktur? Zu zwei Thesen Émile Benvenistes 315

KIM R. McCONE

Hund, Wolf und Krieger bei den Indogermanen

Dieser Aufsatz befaßt sich mit gewissen Vorstellungen und Bezeichnungen des Kriegers, die in der Literatur bzw. Mythologie verschiedener indogermanischer Völker vorkommen. Daraus ergibt sich für die Urindogermanen, deren Krieger auffallende Beziehungen zu Wölfen und Hunden aufweisen, ein auf Wortschatz, Gesellschaft und Weltanschauung einwirkender Gegensatz zwischen Männerbund und Stamm.

Anhand zahlreicher, der älteren Literatur und dem späteren Volksbrauch entnommener Belege ist es Weiser (1927) und Höfler (1934) gelungen, die überaus bedeutende Rolle, die der Männerbund bei den Germanen gespielt hat, endgültig zu beweisen. Daher darf ich mich kurz fassen und auf das Wesentliche beschränken.

Laut Tacitus bestand das Heer bei den Germanen einerseits aus Schild und Speer tragenden Reitern und andererseits aus nackten oder mit leichtem Mantel bekleideten Fußsoldaten, die auch Wurfgeschosse benutzten und eine schnelle jugendliche Kerntruppe bildeten: *et eques quidem scuto frameaque contentus est, pedites et missilia spargunt ... nudi aut sagulo leves ... apta et congruente ad equestrem pugnam velocitate peditum, quos ex omni iuventute delectos ante aciem locant* (*Germania*, § 6). König und Heerführer werden unterschieden: *reges ex nobilitate, duces ex virtute sumunt* (§ 7). Nachdem die Mannesreife durch Waffenverleihung auf Beschluß der Volksversammlung erlangt worden ist, schließt sich der junge Krieger der Gefolgschaft eines Heerführers an: *sed arma sumere non ante cuiquam moris quam civitas suffecturum probaverit. Tum in ipso concilio vel principum aliquis vel pater vel propinqui scuto frameaque iuvenem ornant; haec apud illos toga, hic primus iuventae honos; ante hoc domus pars videntur mox rei publicae. Insignis nobilitas aut magna patrum merita principis dignationem etiam adulescentulis adsignant: ceteris robustioribus ac iam pridem probatis adgregantur, nec rubor inter comites adspici. Gradus quin etiam ipse comitatus habet iudicio eius quem sectantur; magnaque et comitum aemulatio, quibus primus apud principem suum locus, et principum, cui plurimi et acerrimi comites. Haec dignitas, hae vires, magno semper et electorum iuvenum globo circumdari, in pace decus, in bello praesidium.... Cum ventum in aciem, turpe principi virtute vinci, turpe comitatui virtutem principis non adaequare. Iam vero infame in omnem vitam ac probrosum superstitem principi suo ex acie recessisse.... Si civitas, in qua orti sunt, longa pace et otio torpeat, plerique nobilium adulescentium petunt ultro eas nationes, quae tum bellum aliquod gerunt* (§§ 13–4). Während dieser Jugendzeit also wird die Kriegslust der Stammeszugehörigkeit vorgezogen, und man heiratet ziemlich spät: *sera iuvenum venus, eoque inexhausta pubertas* (§ 20). Bei den Chatten waren junge Männer gewohnt, Haar und Bart wachsen zu lassen und manchmal auch einen eisernen Ring zu tragen, bis es ihnen gelang, einen Feind zu erlegen. Viele davon beharrten bei diesem Tapferkeitszeichen und dem dazu gehörigen Leben als furchtbare, besitz- und ehelose Krieger, bis sie zu alt für solche Anstrengungen wurden: *apud*

Chattos in consensum vertit, ut primum adoleverint, crinem barbamque submittere nec nisi hoste caeso exuere votivum obligatumque virtuti oris habitum.... Fortissimus quisque ferreum insuper anulum ... velut vinculum gestat, donec se caede hostis absolvat. Plurimis Chattorum hic placet habitus, iamque canent insignes et hostibus simul suisque monstrati. Omnium penes hos initia pugnarum, haec prima acies... Nulli domus aut ager aut aliqua cura; prout ad quemque venere, aluntur, prodigi alieni, contemptores sui, donec exsanguis senectus tam durae virtuti impares faciat (§ 31). Eine ähnliche Mannbarkeitsprobe, das Erschlagen eines starken Tieres (*siqui iam adultus aprum exceperit solus vel interemerit ursum immanem*), wird von Ammianus Marcellinus (31, 9, 5) erwähnt. Die von Tacitus (*Germ.* § 43) als außerordentlich tapfere und schreckliche Krieger geschilderten *Harii* sind wahrscheinlich kein richtiger Stamm gewesen, sondern ein jugendlicher, den oben angeführten Beispielen ähnlicher Männerbund (Weiser 1927, 40; Dumézil 1939, 79–81; Benveniste 1969, I, 112–3).

Kriegerische Junggesellenverbände dieser Art haben viele Spuren im späteren germanischen Volksbrauch hinterlassen. Höfler (1934, 36) unterscheidet „zwei Hauptformen...: das Wilde Heer, eine Schar von Kriegern, oft schwarze Gestalten zu Pferde, und die Wilde Jagd, den gespenstischen Jäger und seine Hunde, mit oder ohne menschliche Begleitung". Die altnordische Überlieferung scheint besondere Beachtung zu verdienen, und Weiser (1927, 44–5) faßt die Sagenberichte über die *Berserkir* folgendermaßen zusammen: „Die altnordischen Berserker sind gewaltige Kämpen. *Berserkr* bedeutet 'ein in Bärenfell gekleideter Krieger'. Sie trugen aber auch Röcke aus Wolfspelz anstelle von Brünnen und hießen deshalb auch *úlfheþnar* (*berserkir er úlfheþnar váru kallaþir, þeir hǫfþu vargstakka fyrir brynjur*: Vatnsdœlasaga 9/I...). Außerdem haben sie die Fähigkeit, in Ekstase zu geraten, in der sie dann übermenschlich stark und unverwundbar sind. Sie werden gewöhnlich als unverheiratete, gefährliche Haudegen dargestellt. Sie treten meist in Gruppen auf, zu zweit, zu fünf. Sehr häufig sind ihrer zwölf. Gewöhnlich stehen sie im Dienste eines Königs ... und bilden seine Kerntruppen. Sie sind die ersten im Kampfe... Doch treten sie auch als Räuber und Verbrecher auf eigene Hand auf... Schließlich gibt es aber auch Berserker, die nur in ihrer Jugendzeit das Berserkertum ausüben, später aber gute Staatsbürger werden.... Der eigentliche Anfall der Berserkerwut heißt altnordisch *berserksgangr* und wird ziemlich übereinstimmend geschildert, z.B. in der Ynglingasaga 6: 'Seine Mannen kämpften ohne Brünne, und waren rasend wie Hunde oder Wölfe. Sie bissen in ihre Schilde, und waren stark wie Bären oder Stiere. Sie mordeten die Männer, aber weder Feuer noch Eisen konnte ihnen etwas anhaben. Das nennt man Berserkergang'.... Die Überlieferung zeigt deutlich, daß dieser Wutanfall mit Tierbesessenheit verbunden war. Die Tierbesessenheit ... überfällt den Berserker oft unvermutet... Sie wird aber auch durch das Anlegen von Tierfellen willkürlich hervorgerufen". Ferner „werden die Berserker in der Überlieferung als Heiden dargestellt... Sehr bedeutend ist die erwähnte Gesetzstelle. Das Verbot des Berserkerganges steht in einer Reihe verpönter heidnischer Kultakte... Daß wirklich einmal Berserker verbannt wurden, erfahren wir aus Norwegen: Erik Jarl (1014) verbannte alle Räuber und Berserker (Grettissaga 19).... Für gewöhnlich dauert die Wikingerfahrt drei Jahre, dann heiratet der junge Mann und wird mehr oder minder seßhaft. Es zeigt sich, daß das Wikingertum mit dem alten Berserkertum sehr viel nahe Beziehungspunkte hat. Sehr häufig wird zwischen *vikingr* und *berserkr* nicht genau unterschieden", aber gute Wikinger werden auch öfters

bösen Berserkern entgegengestellt (Weiser 1927, 60–2).

Wie mehrere Gelehrte betont haben (Weiser 1927, 47; Höfler 1934, *passim* und 323–41; Davidson 1964, 48–72; Benveniste 1969, I, 111–3), stehen solche jugendlichen Kriegergruppen und die dazu gehörigen Gebräuche im engen Zusammenhang mit dem Kult des speerwerfenden germanischen Kriegs- und Todesgottes **Wōdanaz* (an. *Óðinn*, ae. *Wōden*, ahd. *Wuotan*), dessen Name 'Herr der Wut bzw. der Wütenden' (mhd. *wuot* 'Wut'; got. *woþs*, an. *óðr*, ae. *wōd*, ahd. *wuot* 'wütend') bedeutet und der als Führer eines wilden Heeres im Kampf gefallener Krieger dargestellt wird. Snorri Storlusons euhemeristische Erzählung (*Ynglingasaga* 6, zitiert oben) nennt Oðins rasende Gefolgschaft *Berserkir*, aber in den früheren Eddagedichten heißen sie eher seine *Ein-herjar*, die sowohl sprachlich als auch sachlich mit Tacitus' *Harii* verwandt sind. Da Oðinn auch *Herfǫðr* 'Heervater' und *Herjann* 'Heerführer' in der Edda heißt, wäre man wohl berechtigt, den urgermanischen **haryaz* (got. *harjis*, an. *herr*, ae. *here*, ahd. *heri* 'Heer') als einen tobenden, dem Krieg und Kriegsgott gewidmeten Junggesellenverein aufzufassen (vgl. Benveniste, *loc. cit.*). Dieser **haryaz* unter seinem **haryanaz*[1] (an. *herjan(n)*) 'Führer', den Tacitus *Germ.* § 7 mit *dux* wiedergibt, wäre dann das soziale Gegenstück der auf Sippe, Ehe und Besitz beruhenden **þeudō* (got. *þiuda*, an. *þjóð*, ae. *þēod*, ahd. *diot(a)*) 'Stamm, Volk' unter ihrem **þeudanaz*[2] (got. *þiudans*, an. *þjóðann*, ae. *þēoden*, as. *thiodan*) 'König', den Tacitus als *rex* übersetzt (vgl. Benveniste 1969, I, 302–3). Wie etwa λάος, λαοί 'waffenpflichtige Leute' im Altgriechischen, konnte germ. **haryaz* entweder im Sg. als Kollektiv oder im Pl. (Tac. *Harii*, an. *Ein-herjar*) gebraucht werden.

Die Verwandtschaft von Berserkern und desgleichen mit Tieren wird mehrmals in der Literatur geschildert. In dieser Hinsicht kommt eine gewisse Bedeutung Bären und Hunden zu, aber der Wolf nimmt ohne Zweifel eine besonders hervorragende Stelle ein. In der oben aus *Ynglingasaga* 6 angeführten Stelle werden Óðins *berserkir* mit Hunden und Wölfen an Raserei, mit Bären und Stieren an Stärke verglichen, und wir haben schon gesehen, daß die *berserkir* auch *úlf-heðnar* 'Wolfspelze', d. h. 'in Wolfspelz Gekleidete', in der *Vatnsdœlasaga* heißen. Ein weiteres Beispiel liefert Hornklofis frühe Eddadichtung, ein Gespräch zwischen Walküre und Raben: „Ich will dich nach der Ausrüstung der Berserker fragen (*at berserkja reiðu vil ek þik spyrja*)", sagt die Walküre, worauf der Rabe „Wolfspelze heißen sie (*úlfheðnar heita*)" antwortet. In *Vǫlsungasaga* VIII werden Wolfsfelle (*ulfshamir*), die zwei schlafende, Ringe tragende Königssöhne auf Bäume aufgehängt haben, von Sigmundr und seinem Sohn Sinfjǫtli angezogen. Danach leben die zwei Odinshelden eine Zeitlang im Wald in Wolfsgestalt, bis sie die Felle verbrennen und in die Welt zurückkehren.[3]

Ähnlicherweise werden wilde Krieger als hunds- bzw. wolfsköpfig dargestellt. Der lateinische Schriftsteller Paulus Diaconus (8. Jh. n. Chr.) bietet den folgenden etwas rationalisierten Bericht über äußerst blutdürstige hundsköpfige Krieger (*cynocephali*) im Heer der Langobarden: *simulant se in castris suis habere cynocephalos, id est canini capitis homines. Divulgant apud hostes, hos pertinaciter bella gerere, humanum sanguinem bibere et, si hostem adsequi non possint, proprium potare cruorem* (*Historia Langobardorum* I, 11). Das 6. Kapitel der angelsächsischen Gesetze von Edward dem Bekenner erinnert an die oben erwähnte Verbannung der Berserker aus Norwegen: *lupinum enim caput geret a die utlagacionis sue, quod ab Anglis 'uuluesheued'* (= ae. *wulfes heafod* 'Wolfes Haupt') *nominatur. Et haec sententia communis est de omnibus utlagis.*

Derartige tierische und vor allem wölfische Vorstellungen von den wilden Kriegern des **haryaz* erklären wohl das häufige Auftreten von Tiernamen, insbesondere 'Wolf', als Bestandteil germanischer Eigennamen. Mancher Held heißt einfach an. *Úlfr*, ae. *Wulf*, und Verbindungen wie an. *Herjólfr*, ae. *Herewulf*, *Wulfhere* sind besonders beachtenswert. Zwei berühmte Geschlechter in der frühen Literatur und Mythologie werden sogar an. *Ylfingar* und *Hundingar*, ae. *Wulfingas* und *Hundingas* genannt. Wie das bekannte Beispiel des zurückgetretenen und zu einem wohlhabenden Ehemann gewordenen Berserkers *Úlfr* bzw. *Kveldúlfr*, 'Abendwolf', zeigt (*Egilssaga* 1: vgl. Weiser 1927, 44; Dumézil 1939, 83), wurden derartige Namen auch nach dem Austritt aus dem Männerbund beibehalten, was einen Königsnamen wie ae. *Cynewulf* (ae. *cynn* 'Stamm, Geschlecht', *cyning* 'König': vgl. Anm. 2 oben) verursacht haben könnte. Selbst der gotische Bischof und Bibelübersetzer *Wulfila* 'Wölfchen' trug einen Namen dieser Art, deren dauernde Beliebtheit durch nhd. *Wolfgang*, *Wolfram* usw. bestätigt wird.

Das rätselhafte altenglische Gedicht 'Wulf und Eadwacer' (Krapp–Dobbie 1936, 179–80) gehört wahrscheinlich diesem Rahmen zu. Eadwacers Gemahlin spricht sehnsuchtsvoll von einem Liebhaber namens Wulf, der unter 'schlachtwilden' Männern (*wæl-reowe weras*: ae. *wæl* 'Schlacht', *wæl-cyrige*, an. *val-kyrja* 'Walküre', Oðins Beiname *Valfǫðr* usw.) auf einer von Sümpfen umgebenen Insel wohnt. Sie wohnt auf einer anderen Insel (*Wulf is on iege, ic on oþerre*), was wohl den Gegensatz zwischen ihrem ansässigen Leben im Stamm und Wulfs freiem Leben in der Kriegergemeinschaft zum Ausdruck bringt, und verspricht, daß Wulf ihr Kind in den Wald mitnehmen wird (*uncerne earne hwelp bireð Wulf to wuda*: vgl. Sigmundr und Sinfjǫtli in der *Vǫlsungasaga*). Trotz Tacitus' Idealisierung *sera iuvenum venus* (*Germ.* § 20), scheint der unverheiratete Zustand des jungen Kriegers eher mit sexueller Freiheit als mit Enthaltsamkeit verbunden zu sein. Dieser Schluß steht im Einklang mit dem Bericht von Saxo Grammaticus (*Gesta Danorum* V, 1 ff.) über die sexuelle Promiskuität Frothis junger kriegerischer *contubernales* (vgl. Dumézil 1939, 87–8), die mit Jung- und Ehefrauen verkehrten.

Dieser Entwurf der schon vielerforschten germanischen Tatsachen wird von bis jetzt wenig beachtetem keltischem Material ziemlich genau bestätigt, wobei die irischen Quellen besonders lehrreich sind.

Ein im *Codex S. Pauli* (9. Jh.) erhaltener Zauberspruch auf Altirisch stellt die typische Beschäftigung des Stammes mit Ackerbau und Viehzucht ganz eindeutig dem besitzlosen Leben der Jungmannschaft (*oaic féne*) auf den Bergen gegenüber: 'wenn dies mir gedeiht, möge ich Getreide und Milchprodukte sehen (*ma rom-thoicther-sa inso rop ith 7 mlicht ad-cear*); wenn es mir nicht gedeiht, möge ich Wölfe und Hirsche und Bergwanderung und Jünglinge des Männerbundes sehen (*manim-rothcaither ropat choin altai 7 ois 7 imthecht slébe 7 oaic féne ad-cear*)' (*Thes.* II, 293). Hier treten Wölfe, Hirschjagd und Wildnis als wesentliche Aspekte des jugendlichen Lebens in der *fian(n)*, dem irischen Männerbund, hervor.

Wolfsnamen kommen auch in Irland sehr häufig vor. Idg. **wl̥kʷos* (> urgerm. **wulfaz*) bzw. **lukʷos* 'Wolf' lebt wahrscheinlich in den Eigennamen *Olc(án)*, *Lochán*, *Luchar* und *Luch-t(h)onn/Luch-donn* fort (McCone 1985). Ich fasse (*art. cit.*) *luch-thonn*, das auch als Kriegerepithet dient, als ein aus *luch-* 'Wolf' und *tonn* 'Haut' bestehendes Kompositum auf. Somit entspräche dieses Wort dem altnordischen *úlf-heðinn*, das auch als Eigenname belegt ist, semantisch haargenau. Während air. *cú* 'Hund' idg. **kwō(n)* direkt fortsetzt,

wird 'Wolf' durch nichtererbte und teilweise mit Hilfe von *cú* gebildete Ausdrucksweisen bezeichnet: *fáel* (urspr. 'Heuler': *IEW* 1111), *fáel-chú*, *cú allaid* ('wilder Hund': vgl. den Zauberspruch oben), *mac tíre* 'Sohn des Landes'. *Cú* ist ein äußerst häufiger Bestandteil altirischer Eigennamen: der Hauptheld des Ulsterkreises *Cú Chulainn* ist ja das bekannteste Beispiel, aber es gibt auch *Cú-cen-máthair, Cú-chocríche, Cú-maige, Cú Ulad* und viele andere (vgl. McCone 1984, 12). *Fáelán* 'Wölfchen', *Fáel-chú* und *Cú-allaid* 'Wolf' waren auch sehr beliebt, und *Mac-tíre* kommt ein paarmal vor. Komposita wie *Con-chad* 'Hundeschlacht (führend)', *Con-gal* 'Hundes Mut (habend)' sind reichlich vorhanden. *Con-chend* 'Hundes Haupt' und das durchaus häufige *Cenn Fáelad* 'Haupt des Wolfes' erinnern sofort an die oben besprochenen *cynocephali* und *uulues-heued* bei den Germanen.[4]

Die berühmte altirische Sage *Togail Bruidne Da Derga* behandelt das Schicksal des Königssohnes Conaire und seiner Pflegebrüder, der drei Söhne von Dond Désa, dem *fían*-Mitglied oder *féindid* (vgl. McCone 1984, 15–6). Conaire folgt seinem Vater als König von Tara und stiftet einen herrlichen Frieden über ganz Irland, worauf seine Pflegebrüder anfangen zu beklagen, daß sie den räuberischen und mörderischen Beruf ihres Vaters und Großvaters nicht mehr ausüben dürfen: *fo-dordsat iarum a chomaltai-seom im gabáil dána a n-athar 7 a senathar díb .i. gat 7 brat 7 guin daine 7 díberg* (§ 18). 'Daraufhin ... wendeten sie sich der *díberg* zu, umgeben von Söhnen der Edelleute Irlands. Hundertfünfzig Männer hatten sie dabei, als sie wie Wölfe in Connacht lebten': *onni iarum ... gabsait díbeirg co maccaib flaithi fer nÉrenn impu. Tri .lll. fer doib in tan bátar oc faelad i Crích Connacht* (§ 20). Gleich anderen air. Institutionswörtern wie *flaith* 'Herr(-schaft)' (cymr. *gwlad* 'Land') bezeichnet *díberg* sowohl eine Tätigkeit ('wildes Herumschweifen usw.') als auch den damit zusammenhängenden Gegenstand ('Beute'), wie auch den Ausführenden ('Freibeuter'), der aber auch durch Hinzufügung eines Suffixes (vgl. *flaithem* 'Herrscher') eindeutig als *díbergach* 'Freibeuter' bezeichnet werden kann. In *Togail Bruidne Da Derga* heißen diese *díberga(ig)* ab und zu auch *fíanna* (z.B. §§ 67 und 141). Es handelt sich also um einen in erster Linie jugendlichen und aristokratischen (vgl. *maccaib flaithi* oben) Verband, eine *fían*[5], deren Mitglieder *díberg* ausüben und *díberga(ig)*[6] bzw. *féindidi* heißen. Ihr kriegerisches und wölfisches[7] Wesen tritt deutlich hervor, indem sie Diebstahl, Raub und Mord (*gat 7 brat 7 guin daine*) treiben, Angriffe machen (z.B. §§ 22–3) und *oc fáelad* sind. Die hundertzwanzig *díberga(ig)* der 'drei Roten Hunde' (*trí Ruad-choin*) werden sogar von einem 'rasenden Gefolge' (*dám dásachtach*) begleitet (§ 43).

Unter den von Tacitus beschriebenen germanischen Verbänden *nobilium adulescentium* werden selbst Jünglinge zu Führern wegen der Vortrefflichkeit ihrer Väter (*Insignis nobilitas aut magna patrum merita principis dignationem etiam adulescentulis adsignant, Germ.* § 13). Ebenso übernehmen hier die drei Söhne des *féindid* Donn Désa die Führung einer *fían* von Adelssöhnen, und diese gewalttätigen *díberga* sind in mancher Hinsicht den nordischen *berserkir* auffallend ähnlich. Noch weitere Ähnlichkeiten zwischen keltischen und germanischen Männerbünden werden uns jetzt beschäftigen.

Die Bedeutung von *oc fáelad* 'bei wölfischer Tätigkeit' oben wird genauer in *Cóir Anmann* § 215 (*IT* iii 288 ff.) bestimmt. Der Name *Laignech Faelad* wird dadurch erklärt, daß sein Träger gewöhnt war, sich der Wolfssucht (*fri faelad*) zuzuwenden (vgl. Reinhard–Hull 1936): 'd.h. in Hundegestalten, d.h. in den Gestalten der Wölfe ging er nach

Belieben und später auch seine Nachkommenschaft, und sie töteten Vieh nach Muster der Wölfe' (*.i. i con-rechtaib, .i. i rechtaib na mac tíre* [*no-*]*téged in tan ba háil dó 7* [*no-*]*téigdís a síl ina deoid 7 no-marbdais na hindile fo bés na mac tíre*). Die frühirischen *díberga*(*ig*) waren offensichtlich ebenso *úlf-hamir* ('Wolfshaut, -gestalt (habend)') wie die nordischen Vǫlsungen und andere *úlf-heðnar* bzw. *berserkir*, und die obige Stelle zeigt, daß *cú*, *con-* im Altirischen ganz allgemein gebraucht werden konnte, ohne Hund und Wolf streng zu unterscheiden, was vielleicht die ungemeine Häufigkeit von einfachen Hundsnamen in Irland gewissermaßen erklärt.

Die heutzutage allgemein anerkannte Etymologie von an. *berserkr* als 'Bärenhemd, -haut (tragend)' (z. B. Weiser 1927, 44; Höfler 1934, 170 n. 10; Dumézil 1939, 81; Benveniste 1969, I, 113) widerspricht der herkömmlichen Auffassung als 'Nackthemd (tragend)' etwa im Sinne von 'mit bloßem Hemd gekleidet' oder sogar von ne. 'dressed in his birthday suit' = 'nackt'. Diese alte Etymologie fußt freilich auf Snorris (*Heimskringla* i, 11) *hans menn fóru brynjulausir* 'seine Mannen fuhren ohne Brünne', und man tut gut daran, diesen Beweis ernst zu nehmen. Während die Herleitung von *berr* 'nackt' phonetisch und morphologisch einwandfrei ist, stößt die zweite Etymologie erstens auf die erhebliche Schwierigkeit, daß an. *bjǫrn* 'Bär' in Komposita als *bjarn-* erscheint, z. B. *bjarn-feldr*, *-skinn*, *-staka* 'Bärenfell'. Zweitens scheint es seltsam, daß *berserkr* einem *úlfheðinn* und nie einem *bjarnheðinn* oder desgleichen gleichgestellt wird. Es stimmt allerdings, daß nordische Krieger gelegentlich in Bärengestalt auftreten (z. B. Bjǫrn und Bǫðvarr Bjarke in *Hrólfssaga kraka* 20 und 23), aber nackte bzw. brünnenlose *berserkir* entsprächen den *pedites ... nudi aut sagulo leves* von Tacitus (*Germ.* § 6) genau. Ferner steht der nackte oder leicht bekleidete *berserkr* in keinem Widerspruch zum *úlfheðinn*, da im Falle eines wolfsbesessenen Kriegers ein Wolfspelz so gut wie die eigene Haut wäre.

Griechische Schriftsteller berichten über besonders mutige nackte Krieger dieser Art bei den Festlandkelten. Polybius II 28–30 beschreibt eine Schlacht zwischen Römern und Galliern in Gallia Cisalpina. Auf der gallischen Seite kämpfen die Γαισάται 'Speerträger' (air. *gáe* 'Speer'), die in den Alpen wohnen (28, 2), Fußsoldaten sind (28, 5 und 11; 29, 7) und auch Schilde tragen (30, 2–3). Sie kämpfen nackt, um ihren Mut zu zeigen, stehen dem gallischen Heer voran und sehen prächtig in der Blüte ihres Alters aus: *οἱ μὲν οὖν Ἰνσομβρες καὶ Βοῖοι τὰς ἀναξυρίδας ἔχοντες καὶ τοὺς εὐπετεῖς τῶν σάγων περὶ αὐτοὺς ἐξέταξαν. οἱ δὲ Γαισάται διὰ τὴν φιλοδοξίαν καὶ τὸ θάρσος ταῦτ' ἀπορρίψαντες γυμνοὶ μετ' αὐτῶν τῶν ὅπλων πρῶτοι τῆς δυνάμεως κατέστησαν* (28, 7–8) ... *ἐκπληκτικὴ δ' ἦν καὶ τῶν γυμνῶν προεστώτων ἀνδρῶν ἥ τ' ἐπιφάνεια καὶ κίνησις, ὡς ἂν διαφερόντων ταῖς ἀκμαῖς καὶ τοῖς εἴδεσι* (29, 7). Vieles in dieser Beschreibung ähnelt Tacitus' Schilderung der germanischen Junggesellenverbände in den am Anfang dieses Aufsatzes angeführten Stellen auf auffallendste Weise, und es besteht kein Zweifel, daß wir es hier mit einem des Krieges wegen importierten alpinischen gallischen Männerbund zu tun haben. Weiteres über nackte keltische Krieger bei Diodorus Siculus V 29, 1–2 und ein schönes Überbleibsel in der altirischen Sage *Táin Bó Cuailnge* 3367–85 (zitiert nach O'Rahillys Ausgabe, 1976).

Von den chattischen Kerntruppen heißt es bei Tacitus (*Germ.* § 31), wie wir schon gesehen haben, *nulli domus aut ager aut aliqua cura; prout ad quemque venere, aluntur.* Ebenfalls gelten Besitzlosigkeit und Trennung vom Familienkreis als wesentliche Züge der irischen *fían*-Mitglieder. Man hört auf, Mitglied einer *fían* zu sein, sobald Land in

Besitz genommen wird: *fénnid cách co trebad* (*Tecosca Cormaic* § 31, 10 nach Meyers Ausgabe von 1909). Wie Sjoestedt (1949, 83–4) in einem einsichtsvollen Kapitel über den frühirischen Helden außerhalb des Stammes bemerkt: "from the day when, having fulfilled all these requirements, he is received as a *féinid*, he breaks all connection with his own clan.... He is *écland* ('clanless'), and has no other kindred, no social group save the *fían*.... The depredations that he does ... are in fact necessary to his subsistence, for as an *écland* he is also *díthir* ('landless')". Deshalb bedeutet *éccland* stets 'Krieger' laut *DIL*, und den ein paarmal in den Gesetzen erwähnten *óen-chiniud* 'Geschlechtseinzigen' (als *gan fine* bezeichnet im Kommentar: vgl. *oen* IV (b) in *DIL*), der ebenfalls ohne Besitz war (*fer nad-treba seilb ná ferann dó fadeisin* in *Críth Gablach* 72–3 nach Binchys Ausgabe, 1941), möchte ich ähnlicherweise auffassen.[8] Laut *Críth Gablach* ist man ein *fer midboth* 'Mann der Zwischenhütten' vom 14. bis zum 20. Jahr, selbst wenn man den Besitz eines Freisassen schon geerbt hat, und derjenige, der ein hohes Alter ohne Erbschaft erreicht, bleibt sein Leben lang dabei auf der gleichen Stufe wie der *óen-chiniud* (66–73). Ferner ist es verboten, einen eigenen Hausstand zu gründen (*fothud a thige*), wenn man minderjährig und nicht imstande ist, Besitz zu erben und eigenständig zu verwalten, d.h. im Falle eines *fer midboth*, solange er *óenchiniud* ist (*do fiur midboth céin mbes n-óenchiniud*), außer daß sein Herr Bürgschaft für ihn leistet (76–80). Es sieht daher aus, als ob die Stufe von *fer midboth* sich teilweise mit derjenigen des stets besitzlosen und dem *écland* bzw. *fían*-Mitglied nahestehenden *óenchiniud* deckt. Im Grunde genommen geht es um eine Altersstufe, die je nach Alter und Erbschaft in gewisse Unterabteilungen zerfällt. Die niedrigste Stufe der aufgewachsenen Gutsbesitzer heißt *aithech ara-threba a deich* (*Críth Gablach* 132) oder auch *aithech baitside* 'getaufter Freimann', welcher verheiratet und fromm ist und sich der Taten eines *díberg* enthält (*cen gait, cen brait, cen guin doine*, 142–5, vgl. *Togail Bruidne Da Derga* § 18 oben: *gat 7 brat 7 guin daine 7 díberg*). Ein schönes Beispiel von enterbten Königssöhnen, die sich zum *fían*-Leben (*fíannas*) anschicken und später Land in Besitz nehmen, kommt in der Geschichte von Creidne vor (Meyer 1910, xi–xii; O'Brien 1962, 154).

Die Massai Ostafrikas scheinen zwei Hauptaltersstufen anzuerkennen.[9] Die jüngere besteht aus in der Regel unverheirateten *ilMurran*, die sich hauptsächlich mit Kriegs- und Raubzügen befassen, freien sexuellen Verkehr genießen und gemeinsam in einer abgesonderten Siedlung oder *Kraal* wohnen. Nach ihrem Austritt, der im Durchschnitt im Alter von ungefähr 30 Jahren, aber manchmal wesentlich früher stattfindet, werden sie zu *ilMoruak*, lassen sich „das lange Haar, das Zeichen des Kriegers, abrasieren" (Schurtz 1902, 130), heiraten, nachdem sie eine gewisse Anzahl von Rindern als Brautpreis bezahlt haben, und wenden sich der Viehzucht zu. Vielleicht wäre die ursprüngliche Bedeutung von air. *fer midboth* in einer *kraal*-artigen *fían*-Gemeinschaft, deren Hütten (vgl. *fían-both*?) außerhalb des Kerngebiets der *túath* lagen, zu suchen. Bei den Massai kann Erzeugung eines Kindes den frühen Austritt aus dem Männerbund der *ilMurran* verursachen, aber des Vaters Besitz kann auch unter Umständen eine Rolle spielen: „auch sehen die Väter, die reich an Herden sind, ihre Söhne nicht gern lang das wilde und gefährliche Dasein eines Elmoran führen, und holen sie nicht selten mit Gewalt aus dem Kraal. Kinder armer Eltern bleiben dagegen oft bis zu ihren reiferen Jahren unter den Kriegern, weil sie den Brautpreis nicht erschwingen können" (Schurtz 1902, 129–30). Der zweite Fall erinnert an den oben besprochenen air. *óenchiniud*, der alt wird, ohne einen Besitz zu

erben (*cen gabáil n-orbae ... co crini*), und möglicherweise wirft der erste Satz Licht auf den problematischen air. *ócaire* (*Críth Gablach* 87–120), den 'jungen Freimann', der Vieh besitzt, aber kein bzw. ungenügendes eigenes Land dafür hat (bes. 89–94, 106–8).

Die frühirischen *díberga* und *fíanna* gleichen den germanischen Chatten auch darin, daß sie sich von den ansässigen Grundbesitzern, insbesondere den *briugaid*, des Stammes gelegentlich ernähren lassen (McCone 1984, 21–2), weshalb z. B. Cú Chulainn sich rühmen kann, daß er Ulsters Künstler und Krieger eine Woche lang bewirtet (*Tochmarc Emire* § 22: van Hamel 1933): *nos-biathaim fri sé sechtmaine. Fo-ssuidiur a ndánu 7 a ndíberga.*

Dank Sharpes (1979, 80–7, 90–2; vgl. McCone 1984, 28–9) bahnbrechender Untersuchung wissen wir jetzt, daß die frühirische Kirche das heidnische Leben der *díberga(ig)* und *fíanna* in Acht und Bann tat und ausrotten wollte. Daher wird im Schrifttum dieser Periode, das ja sämtlich in den Klöstern abgefaßt wurde[10], fast regelmäßig versucht, ihren Stand und Einfluß Schritt für Schritt zu beeinträchtigen und zu verdrängen. Beim Beurteilen der betreffenden Quellen müssen wir uns vor dieser kirchlichen Verachtung hüten. Die Absonderung angesehen gewordener *féindidi* und *fíanna* von den bösartigen *díberga* findet erst später in der Literatur statt und ermöglicht kirchliche Anerkennung der *Fíannaigecht* in dieser etwas romantisierten Gestalt durch Patricks Segen in *Acallam na Senórach* (12. Jh. oder später: *SG* I, 94 ff.), eine Art *apologia pro vita Finn*. Wie schon bemerkt worden ist, kommen ähnliche Entwicklungen in bezug auf *víkingar* und *berserkir* auch in der nordischen Literatur vor und haben z. B. die ritterlich gefärbte *Jómsvíkingasaga* zur Folge. Da der Kampf zwischen Kirche und heidnischem Männerbund einen fast gleichen Ausgangspunkt in Irland und Skandinavien bildet, hätten diese parallelen Vorgänge sich unabhängig voneinander vollziehen können. Da aber Wikinger sich vom 9. Jahrhundert an in Irland niederließen, ist gegenseitige Beeinflussung nicht ausgeschlossen. In einer Reihe von Aufsätzen in *ZfdA* (32, 33 und 35) äußerte Zimmer, dem Weiser (1927, 64 ff.) beistimmt, die Meinung, daß die irischen *fíanna* einfach nach Muster der Wikinger in der Literatur entstanden seien. Diese verblüffende Ansicht scheitert freilich an der Tatsache, daß unser erster Beleg in Tírecháns *Collectanea de sancto Patricio* (§ 40, 7: Bieler 1979, 154) mindestens ein Jahrhundert vor den ersten Wikingereinfällen in Irland vorkommt: *ego sum Macc Maicc Cais Maic Glais, qui fui subulcus Lugir rig Hirotae. Iugulavit me fían maicc Maicc Con in regno Coirpri Nioth Fer*, eine Stelle, die Mac Cana (1962, 87–93) an eine frühe literarische Tradition der *fíanna* anknüpft, in der Mac Con 'Sohn des Hundes bzw. Wolfes' (vgl. *Cóir Anmann* § 71) und nicht der später vordringende Finn den Vorrang hat. Obschon *Acallam na Senórach* und andere spätere Finn- und *fían*-Geschichten, die das hier aufgrund früherer und etwas dürftigerer Belege gewonnene Bild bestätigen und ergänzen (siehe jetzt Nagy 1985)[10a], höchstwahrscheinlich viele wertvolle alte Traditionen ziemlich getreu bewahrt haben, scheint es doch in diesem Aufsatz wegen beträchtlicher Schwierigkeiten unvermeidlich, ihren Beweis außer acht zu lassen.

Die frühirischen *díberga* bzw. *fíanna* treten manchmal im Dienste eines Königs oder Stammes auf, z. B. der *fénnid* im Königshaus in *Críth Gablach* 591, das Gefolge von Conall in *Vita I S. Brigidae* § 63 (Sharpe 1979, 84) oder der die Sippenrache mit einer *fían* von fünf Mannen ausführende *aire échta* (McCone 1984, 29), geraten aber öfters in Streit mit ihnen, wie es z. B. in *Togail Bruidne Da Derga* (McCone 1984, 13–7), *AU* 847

und der oben erwähnten Geschichte von Creidne geschieht. Diese unbeständige Haltung ist auch für *berserkir* typisch, wie Weisers früher angeführte Darstellung deutlich zeigt, z. B.: „nach der Erzählung der *Hrólfssaga Kraka* verheerten die zwölf Berserker des Königs Adils dessen Land, nachdem er sie von seinem Hofe vertrieben hatte (c. 12–15)" (Weiser 1927, 44), was ja an *Togail Bruidne Da Derga* und Creidne erinnert. Trotzdem scheinen die frühen *fianna* hauptsächlich aus Adels- bzw. Königssöhnen (vgl. die zwei schlafenden *ulfheðnar* in *Vǫlsungasaga* VIII oben) bestanden zu haben: Der Bericht von *Togail Bruidne Da Derga* § 20 über *maic flaithe*, die *díberga(ig)* werden, wird von *Vita I S. Brigidae* § 60 völlig bestätigt: *plebeii cuncti serviunt Deo ... filii vero regum serpentes sunt & filii sanguinum filiique mortis, exceptis paucis electis a deo* (*AU* 847 spricht verächtlich von einem großen *fían*-Verband von 'Söhnen des Todes', die die Stämme in heidnischer Weise überfielen: *fían-lach már di maccaib báis ... ro-bátar oc indriud na tuath more gentilium*). *Oaic féne* 'Jünglinge der *fían*' kommt mehrmals als fester Ausdruck vor (vgl. den Zauberspruch von *Thes.* II, 293). Es geht um eine gewisse Spannung zwischen den Generationen, und *LL* 36707–10 (= *ZCP* 18, 92) schildert die sexuelle Promiskuität von zwölf *díbergaig* ganz deutlich.

Dem oben Gesagten und Sharpes (1979, 81–5) Ausführungen ist zu entnehmen, daß diese *díberga* oder *féindidi* meistens in Gruppen von drei, fünf, neun oder zwölf Leuten herumschweifen, wobei eine Neunzahl besonders häufig vorkommt. Man denkt sofort an Weisers (1927, 44) Bemerkung über die *berserkir*: „sie treten meist in Gruppen auf, zu zweit, zu fünf. Sehr häufig ist ihrer zwölf". Freilich kommen auch größere Gruppen von *díberga* vor: Creidne führt eine *fían* von siebenundzwanzig (3 x 9) Mitgliedern, und *Togail Bruidne Da Derga* (§§ 20, 41–4) redet von Hunderten, vielleicht übertreibend, um das schädliche Wesen der *fianna* im Interesse der Kirche zu betonen. Anscheinend konnten diese im Grunde ziemlich kleinen Gruppen sich bei Gelegenheit in größere Einheiten versammeln.

Eine mit *berserks-gangr* vergleichbare Kampfwut kommt bekanntlich beim Hauptheld Cú Chulainn vor, wenn er *ríastrad* 'Verzerrung' erleidet (McCone 1984, 15), und der altirische Spruch „Feige ist der Mann, der am Leben entkommen ist, nachdem er seinen Herrn im Tode unter Feinden verlassen hat" (*Togail Bruidne Da Derga* 1522–4 = *LU* 7990–1: *is midlachda dond fir do-deochaid ass i mbethaid iar fácbáil a thigerna la náimtiu i mbás*) erinnert an einen schon erwähnten germanischen Brauch (z. B. Tac. *Germ.* § 14: *infame in omnem vitam ac probrosum superstitem principi suo ex acie recessisse*). Ich verweise jetzt auf das Hauptergebnis von Sharpes (1979, 82–4) Aufsatz: "*Díberg* has the meaning 'brigandage' in a general sense ... But in Old Irish, its meaning is limited to ... ritualized brigandage involving a *votum mali* and the wearing of *signa diabolica*.... The vow must have been to kill someone, specified or unspecified. The *signa diabolica* were worn to indicate that one was bound by this vow and might not be removed until it was fulfilled". Sharpe führt zwei besonders einleuchtende Schilderungen in der *Vita I S. Brigidae* (§§ 63 und 66) an: *iterum alio tempore venit ad S. Brigidam supradictus Conaldus cum suis satellitibus circumdatus, sub stigmatibus malignis, dixitque ad Brigidam: „Tua benedictione indigemus; nam volumus ire in regiones longinquas ut ista vincula nostra solvamus. Est enim solutio eorum inimicos jugulare et interficere"* und *quadam die venerunt ad Brigidam quidam viri otiosi & vani, habentes stigmata diabolica in capitibus suis & quaerentes aliquem jugulare.... At illi dixerunt: „Non possu-*

mus dimittere stigmata nostra, nisi aliquis sufferat ea, ne cadant in terram". Eine Glosse in Muirchús *Vita S. Patricii* (Bieler 1979, 102), die *Vita III S. Patricii* § 73 und *Vita S. Cainnichi* § 44 verbinden dieses Ritual ausdrücklich mit *díberg* (Sharpe, *loc. cit.*). Offensichtlich handelt es sich hier um eine heidnische Kriegerweihe, die auffallenderweise mit Tacitus' (*Germ.* § 31) Bericht über die Chatten übereinstimmt: *crinem barbamque submittere nec nisi hoste caeso exuere votivum obligatumque virtuti oris habitum.... Fortissimus quisque ferreum insuper anulum ... velut vinculum gestat, donec se caede hostis absolvat.* Der altirische Gesetzestext *Bretha Crólige* § 51 (*Ériu* 12, 40) erwähnt die besondere *cend-gelt* 'Haarschur' des *díbergach.*

Schließlich sei angemerkt, daß diese *díberga* bzw. *fianna* in der Literatur fast nie beritten vorkommen, während die Hauptkrieger, Könige usw. des Stammes fast immer in von zwei Pferden gezogenen Streitwagen umherfahren. Die mit Speer und Schild bewaffneten gallischen Gaesatae haben uns schon beschäftigt. In den frühen irischen Erzählungen heißt die Waffenrüstung als Mannbarkeitszeichen *gabál gaiscid*, ein aus *gáe* 'Speer' (< **gaiso-*) und *sciath* 'Schild' bestehendes Kompositum: Wenn der junge Cú Chulainn die Waffenrüstung von Conchobor verlangt (*do-tét co Conchobor do chuindchid gaiscid*), gibt ihm der König gerade Speer und Schild (*do-beir gáe 7 sciath dó*; *Táin Bó Cúailnge* 616–7, 621). Bei den Germanen unterscheidet Tacitus (*Germ.* § 6) zwischen *equites* und *pedites ... quos ex omni iuventute delectos ante aciem locant* und teilt weiter mit (§ 13), daß *vel principum aliquis vel pater vel propinqui scuto frameaque iuvenem ornant.*

Diese immer wieder auftauchenden Übereinstimmungen zwischen dem germanischen **haryaz* und der frühirischen *fían* betreffen sowohl größere Züge als auch kleinere Einzelheiten und sind auf keinen Fall durch Zufall entstanden. Von vornherein ließen sie sich entweder als gemeinsame Neuerungen der benachbarten Kelten und Germanen oder als gut bewahrtes indogermanisches Erbe erklären. Diese Frage kann nur mit Hilfe anderer indogermanischer Sprachgruppen und Literaturen beantwortet werden, aber zunächst bedarf die sprachliche und soziale Grundlage einer genaueren Überprüfung.

Was bisher sehr ungenau als 'Stamm' gekennzeichnet worden ist, heißt auf altirisch *túath*, eigentlich die rang- und sippenmäßig eingeteilte Gemeinschaft der freien verheirateten Land- und Viehbesitzer unter ihrem König. *Túath* wird oft als allgemeiner sozialer Begriff gebraucht, z. B. um den Laienstand im Gegensatz zur Kirche zu bezeichnen, bedeutet aber gewöhnlich ein ziemlich kleines Gebiet samt Bevölkerung, das theoretisch[11] selbstverwaltend war und einen König hatte. Die durchaus wichtige ideologische Beziehung zwischen *túath* und König wird in der frühirischen Literatur wiederholt zum Ausdruck gebracht. Hier sei bloß auf den Spruch „Eine *túath* wird keine *túath* sein ohne König" (*niba túath túath ... cen rí*g: *Ériu* 13, 31. 10) und auf den *rí túaithe* 'König des Stammes' (*Ériu* 13, 47. 25 usw.) verwiesen.

Air. *túath*, cymr. *tud* und gall. *teuta*, *toutio-* usw. ("one of the most common name elements in Gaulish"; Evans 1967, 266) rühren bekanntlich von gemeinkelt. **teutā*, etwa 'Stamm', her, und das schon besprochene germ. **þeudō* setzt ebenfalls eine Vorform **teutā* voraus. Die Annahme eines urkeltischen Zusammenhangs zwischen **teutā* und **rīk-s* 'König' wird durch die im Einklang mit dem irischen Tatbestand stehenden Personennamen cymr. *Tudyr* (< **Teuto-rīks*), *Tudri* (< gen. **Teuto-rigos*), gall. *Toutio-rix*, Σιγο-[τ]ουτιο-ρειξ, gen. *Toutanno-rigis* (Evans 1967, 266–9) bestätigt (vgl. Binchy 1970, 1–14), und kelt. **rīks* setzt bestimmt das idg. Wort für König, **rēk-s*, fort (ved. *rā́ṭ* bzw.

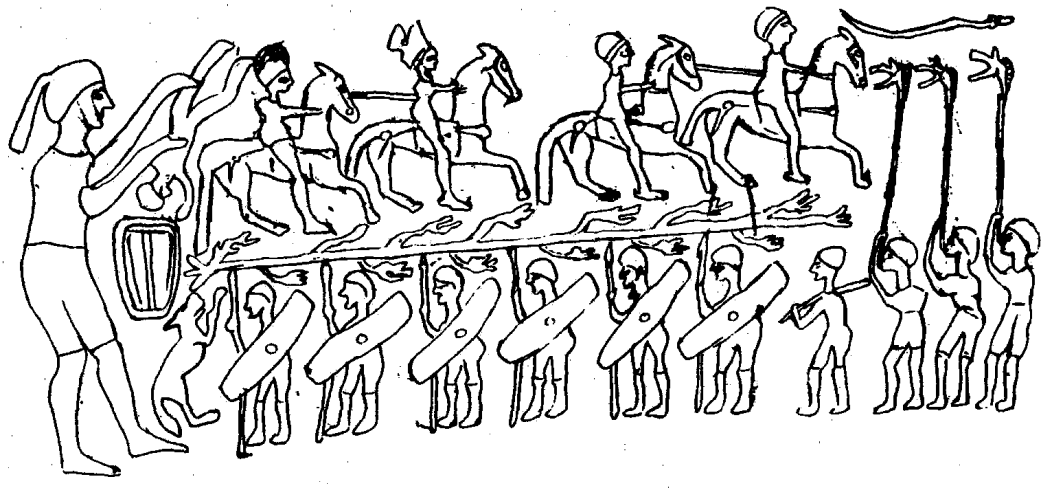
rājā, lat. *rēx*: vgl. Benveniste 1969, II, 9–15). Dieses ererbte Wort ist im Germanischen zugunsten eines von **þeudō* abgeleiteten und schon besprochenen **þeudanaz* 'König' aufgegeben worden, wobei aber die grundsätzliche Beziehung zur **þeudō* besonders deutlich hervortritt. Eine ähnliche semantische Kontinuität ist auch beim daneben stehenden **kuningaz* 'König' (siehe Anm. 2) nach Beweis von an. *þjóð-konungr*, ae. *þēod-cyning* zu beobachten. Urgerm. **þeudō* und urkelt. **teutā* bzw. **toutā*[12] lassen sich nicht nur auf die gleiche Vorform **teutā* zurückführen, sondern weisen auch ziemlich genaue semantische Übereinstimmungen miteinander auf. Daraus darf man wohl eine vorstufige vom König (**rēks*) beherrschte und aus besitzenden Ehemännern samt Familien bestehende **teutā* erschließen.

Bei den Germanen war ein **haryaz* 'Männerbund' der **þeudō* entgegengestellt, und es hat sich schon gezeigt, daß dieser **haryaz* der frühirischen *fían*, die ebenfalls einer *túath* gegenübergestellt war, außerordentlich ähnlich war. Rein formal gesehen, hat *fían* allerdings nichts mit **haryaz* zu tun und wird gewöhnlich mit lat. *vēnārī* 'jagen', aks. *vojĭna* 'Krieg' verglichen und auf **weyenā* zurückgeführt (Meyer 1910, vi). Diese Etymologie scheitert am früh belegten *-nn-* in zweisilbigen Formen wie pl. *fianna*, *fiannas* usw.[13], die auf ein **wēd-nā* oder desgleichen hinweisen. Eine solche Form ließe sich mit air. *fíad*, cymr. *gwydd* 'wild, Wild' (< **wēdus*), air. *fiadach* 'Jagd, Wild', an. *veiðr*, ae. *wāð* 'Jagd' (< **waidaz*) vergleichen und von einem ursprünglichen **weydh-* bzw. (im Falle der germanischen Formen) **woydh-* herleiten. Semantisch wäre dies eine völlig befriedigende Lösung, da die *fianna* sich sehr mit der Jagd befaßten, und die Ableitung **wēd-nā* scheint erst auf irischem Boden entstanden zu sein.

Der ältere Ausdruck, der im eigentlichen Sinne schon altirisch von *fían* fast verdrängt war, war *cuire* 'Schar', ein ziemlich dürftig und fast ausschließlich früh belegtes Wort, das offensichtlich außer gewöhnlichen Gebrauch gekommen war und meistens in kriegerischen Kontexten auftrat (siehe *DIL*). Ein frühes Gedicht (O'Brien 1962, 25. 17) erwähnt den *cuire* des berühmten Kriegers *Nia-Corb*, Sohn des *Cú-Chorb*, und *Tecosca Cormaic* § 8 (Meyer 1909, 18–9) ist in dieser Hinsicht besonders aufschlußreich: "'O grandson of Con, O Cormac' said Carbre, 'what were your deeds when you were a young man?' 'Not hard to tell,' said Cormac. 'I would slay a boar, I would follow a track when I was alone, I would march against a troop of five when I was one of five (*no-cinginn ar chuire cóicir i mba cóicer*), I was ready to slay and wreck when I was one of ten, I was ready for a raid when I was one of twenty, I was ready to give battle when I was one of a hundred – these were my deeds,' said Cormac to Carbre." Diese Schilderung zeigt unverkennbare Merkmale des *fían*-Lebens, das Cormac während seiner Jugendzeit wie mancher andere Königssohn (siehe oben und vgl. *Fíacha Fid-folaid* in *SG* I, 149, der dann als König Irlands vorkommt: O'Brien 1962, 121. 20) ausgeübt haben soll, bevor er König wurde. Daß *cuire* in dieser Beziehung auftaucht, ist kein Zufall, besonders wenn man das Kompositum *Fían-chuire*, das als Eigenname auftritt (O'Brien 1962, 297. 4–5), heranzieht. Es kommt noch eine alliterierende Dichtung archaischen Gepräges hinzu (Meyer 1910, xvii; O'Brien 1962, 22. 6–9), wo die bekannten *fían*-Leute Finn, Taulcha und Cailte (*conda ferga* 'hundeartig (bzw. wölfisch) die Krieger') eine siegreiche Seefahrt als *túath cuire*, eine '*túath* von *fianna*', machen. *Túath* 'Volk' ist hier wohl als Metapher gebraucht, um eine besonders große Schar (vgl. die Söhne von Donn Désa in *Togail Bruidne Da Derga*) vereinigter Männerbünde zu bezeichnen.

Im Gegensatz zu *fían*, *díberg* usw. ist der Vorläufer von air. *cuire* im Festlandkeltischen gut belegt, und Volksnamen wie gall. *Vo-*, *Tri-*, *Petru-corii* 'aus zwei, drei, vier Truppen bestehend' (Benveniste 1969, I, 111; weitere Beispiele von *corio-* bei Schmidt 1957, 184) schließen sich dem air. *cuire* an, um ein urkelt. **koryos*, etwa 'Männerbund', zu sichern. Da das semantisch auffällig ähnliche urgerm. **haryaz* ebenfalls auf ein früheres **koryos* zurückgeht (Benveniste, *loc. cit.*), besteht kein Zweifel, daß der gesellschaftliche Gegensatz zwischen **teutā* 'Stamm' und **koryos* 'Männerbund' etwa in der noch bei den Kelten und Germanen in den älteren Quellen vorhandenen Form auf eine frühere gemeinsame Entwicklungsstufe zurückzuführen ist.

Unser frühester direkter Beleg dieses zweigliedrigen Systems kommt meines Erachtens nicht schriftlich, sondern bildlich auf dem unten abgezeichneten Feld des Gundestruper Kessels vor (Lichtbild in Mac Cana 1983, 8 und 28–9). Obwohl dieses prunkvolle Gefäß in Dänemark gefunden wurde, wird aus stilistischen Gründen allgemein angenommen, daß es keltischer Herkunft ist und im zweiten oder ersten Jahrhundert v. Chr. hergestellt wurde.[14]



Diese Szene hat etliche auseinandergehende Deutungsversuche hervorgerufen, aber de Vries (1961, 47–8) hat wohl das Wesentliche getroffen: „Man darf dieses Bild aber nicht aus seinem Kontext herausnehmen: eine Gruppe von Kriegern zu Fuß bewegt sich auf diesen Kessel zu, über ihnen sehen wir hingegen eine Gruppe von Kriegern zu Pferd, die sich vom Opfergefäß wegbewegen. Der Kessel bildet also gewissermaßen den Mittelpunkt eines geschlossenen Handlungsablaufs: Männer marschieren zum Gefäß, sie werden darin untergetaucht – der eine abgebildete Mann steht wohl abkürzend für jeden Krieger der Reihe – und als berittene Krieger ziehen sie wieder von dannen. Es ist viel an dieser Szene herumgedeutet worden, und alles bleibt rätselhaft, solange wir den Ritus und den Mythus nicht kennen, auf die das Bild sich bezieht. Es scheint mir wirklich verwegen, darin eine Wiederauferstehung aus dem Tode zu sehen ... Man könnte vielmehr an eine Initiation denken und dabei berücksichtigen, daß diese vielerorts als ein symbolischer Tod

vorgestellt wird, der als Durchgangspunkt zwei Lebensphasen voneinander trennt. Dann könnten die Männer zu Pferde die neuen, als junge berittene Krieger auftretenden Mitglieder des Stammes bezeichnen. Die Figur, die sie nacheinander in das Gefäß hineintaucht, wäre denn der dabei amtierende Priester". Es handelt sich demnach um die Aufnahme von in Reiter umgewandelten Fußsoldaten in die **teutā*. Laut Caesar (*de Bello Gallico* VI, 13) *in omni Gallia eorum hominum, qui aliquo numero sunt atque honore, genera sunt duo ... de his duobus generibus alterum est druidum, alterum equitum.* Die Szene auf dem Kessel stellt die Weihe solcher *equites* dar, und man merke, daß in einer altertümlichen irischen Königsweihe die *túath* selbst als eine weiße Stute vorgestellt wird (Puhvel 1970, 159–72). Der Stand der vor dem Faß stehenden Fußsoldaten, die mit Speer und Schild bewaffnet sind, wird von de Vries nicht besprochen. Da ein unverkennbarer Wolf als bezeichnendes Merkmal ihrer Reihe voransteht, liegt es angesichts der vorhergehenden Untersuchung nahe, daß sie als wölfischer Junggesellenverband oder **koryos* aufzufassen sind und daß die Gesamthandlung den rituellen Übergang vom **koryos* zur **teutā* schildert.

Ein ähnlicher Übergangsritus scheint mir in der frühirischen Erzählung von Cú Chulainns Jugendtaten (*mac-gnímrada*) trotz literarischer Umgestaltung durchzuschimmern. Sjoestedt (1949, Kap. VI und VII: vgl. Nagy 1984) hat mit Recht einen grundlegenden Gegensatz in der irischen Literatur zwischen dem Helden eines Stammes und dem Helden außerhalb des Stammes erkannt, deren Hauptvertreter Cú Chulainn respektive Finn waren. Dank diesem Trieb wird versucht, zwei meistens aufeinander folgende Lebensstufen als Berufskrieger der *fían* und waffenpflichtiges Mitglied der *túath* in Tätigkeitskreise, die einander ausschließen, zu verwandeln. Dieser Vorgang wurzelt aller Wahrscheinlichkeit nach in der schon angedeuteten Abneigung der mönchischen Sagenverfasser gegen *fían* und *díberg* in der frühen Periode und scheint auf die Legende von Cú Chulainn eingewirkt zu haben. Dabei spielt die bekannte kriegerische Frühreife des Haupthelden des Ulsterkreises auch eine nicht unbeträchtliche Rolle.

In seiner vorletzten Jugendtat (*Táin Bó Cúailnge* 540–607, zitiert nach O'Rahilly 1976) erhält der sechsjährige Setantae seinen männlichen Namen Cú Chulainn aufgrund der Erlegung eines riesenstarken wütenden Hundes. Ein Jahr später in der letzten Jugendtat (*Táin* 608–824) erhält er *gaisced*, Speer und Schild, und einige Tage danach wird er mit Streitwagen und Pferden versehen. Daraufhin fährt er auf der Spur von *fían*-Jünglingen fort, enthauptet Ulsters lästige Feinde, die drei Söhne von Necht Scéne, geht auf die Jagd und fängt Hirsche und Schwäne auf dem Heimweg, wobei er dermaßen in Kampfwut gerät, daß er sein eigenes Volk in Emain Machae bedroht. Durch eine Begegnung mit halbnackten Frauen beschämt, wird er gefangen und dann in drei Fässer, die voll Wasser sind, nacheinander eingetaucht, um seine Hitze zu mäßigen und den Weg zur Wiederaufnahme in das Leben des Stammes zu bereiten. Die synchronische Bedeutung dieser zwei Geschichten ist anderswo behandelt worden (McCone 1984, 11, 14–7). Vom diachronischen Standpunkt her läßt sich folgendes beobachten: Erlegung eines starken Tieres (Mannbarkeitsprobe), Benennung nach Hund oder Wolf und *gabál gaiscid* 'Waffenrüstung' (Aufnahme in den Männerbund), Kopf- und Tierjagden jenseits der Grenze (*fían*-Leben – vgl. das oben besprochene *votum mali* usw.), Heimkehr und Tauchen in ein Faß voll Wasser (Aufnahme in den Stamm als Vollberechtigter) finden der Reihe nach statt. Dies geschieht aber nur in bezug auf die *túath*, und die *fían* wird im Grunde verschwiegen. Die Ver-

leihung von Streitwagen und Pferden, die nach dem Tauchen zu erwarten wäre, ist aber anscheinend versetzt und der *gabál gaiscid* angeschlossen worden, da ein zweistufiger Vorgang keinen Sinn ohne Bezug auf die *fían* hätte. Trotz eines erheblichen Zeitabstandes sind die Szene auf dem Kessel und diese frühirische Erzählung wahrscheinlich auf denselben gemeinkeltischen rituellen und sozialen Gebrauch bezogen. Dabei diente die Tauchzeremonie wohl als Symbol nicht nur des Todes und der Wiedergeburt, sondern auch der Auslöschung von übermäßiger kriegerischer Hitze, um die Eingeweihten den neuen gesellschaftlichen Verhältnissen der **teutā* anzupassen. Dieser Übergang zum vollberechtigten Mitglied der **teutā* scheint frühestens mit zwanzig Jahren stattgefunden zu haben: Man ist *fer midboth* mindestens bis zum zwanzigsten Geburtstag und viel länger noch, wenn man den nötigen Besitz nicht erbt. Ähnliches wird von Caesar (*de Bello Gallico* VI, 21, 4–5) über den der **teutā* zugrundeliegenden Ehestand bei den Germanen berichtet: *qui diutissime impuberes permanserunt maximam inter suos ferunt laudem... Intra annum vero vicesimum feminae notitiam habuisse in turpissimus habent rebus.*

Der soziale Gegensatz zwischen **koryos* und **teutā* sieht folgendermaßen aus: Der **koryos* besteht aus besitzlosen Junggesellen von freier Geburt, die ein zügelloses, auf Jagd, Raub und Krieg angewiesenes Leben am Rande der ansässigen Gemeinschaft führen (vgl. Caes. *B. G.* VI, 23,6 über die Germanen: *latrocinia nullam habent infamiam, quae extra fines cuiusque civitatis fiunt, atque ea iuventutis exercendae ac desidiae minuendae causa fieri praedicant*). Eintritt und Fortschreiten werden aufgrund blutiger Proben erlangt, und die Mitglieder sind Wutanfällen zugängliche, Speer und Schild tragende Fußsoldaten, deren wildes und mutiges Aussehen durch eine besondere Haartracht, Nacktheit oder Wolfsfellbekleidung gesteigert werden kann. Wegen solcher Züge und auch weil seine Mitglieder als Tierbesessene auftreten, wird der **koryos* einer Hundemeute oder vor allem einem Wolfsrudel gleichgestellt. Aufnahme in diesen Männerbund schließt Anerkennung der Mannbarkeit in sich, und dieser Übergang oder 'rite de passage' wird öfters mit Namenwechsel verbunden (Van Gennep 1960, 62, 77, 83; Schurtz 1902, 108). Wohl deshalb kommen 'Hund' und 'Wolf' so häufig in keltischen und germanischen Personennamen vor, wobei 'Wolf' ganz eindeutig den Vorrang hat. Durch die betreffende Weihe wird das neue Mitglied zu einem Wolf und widmet sich dem wilden Jagdleben.

Die **teutā* hingegen baut sich auf Ehe, Verwandtschaft, Besitz und Gesetz auf, und ihre wirtschaftliche Grundlage besteht bekanntlich vorwiegend aus Viehzucht, die von Ackerbau gewissermaßen ergänzt wird. Der grundliegende Freimann in den altirischen Gesetzen heißt *bó-aire* 'Kuhfreimann', und *Críth Gablach* schreibt seinen Stand dem Viehbesitz zu (*is di búaib atá a airechas 7 a eneclann* 152–3, *is dia búaib di-renar* 329).[15] Auch bei den Germanen gab es einen engen Zusammenhang zwischen Vieh und Reichtum (vgl. Benveniste 1969, I, 55–8), und Caesar bemerkt (*B. G.* VI, 22, 1), daß *agri culturae non student, maiorque pars eorum victus in lacte, caseo, carne consistit.* Im Notfalle führen die Mitglieder der **teutā* Krieg, und solche Fälle kamen offensichtlich gar nicht selten vor. Die kriegerischen Neigungen der Kelten und Germanen treten sowohl in den klassischen Berichten als auch in der einheimischen Literatur deutlich hervor: In den air. Gesetzen heißt der Kriegszustand der *túath* ein *slógad* (von Binchy 1941, 106 besprochen), während bei den Galliern *alterum genus est equitum. Hi, cum est usus atque aliquod bellum incidit, quod fere ante Caesaris adventum quotannis accidere solebat ..., omnes in bello versantur* (Caesar *B. G.* VI, 15, 1). Mindestens die wohlhabenderen und edleren Mit-

glieder der **teutā* kämpften zu Pferde oder von einem zweispännigen Streitwagen, der bei Festland- (z. B. *ἁμάξας καὶ συνωρίδας*, Pol. II, 28, 5) und Inselkelten (Caes. *B. G.* IV, 33 in Britannien; sehr häufig in der air. Literatur) zu belegen ist und wohl die ältere Methode darstellt (Benveniste 1969, I, 286–7). Der Übergang von **koryos* zu **teutā* geschah beim Erlangen des für Heirat und Haushalt nötigen Besitzes, d. h. im großen und ganzen beim Tode des nächsten Verwandten, gewöhnlicherweise des Vaters (Benveniste 1969, I, 83–4), durfte aber anscheinend nicht vor dem Alter von zwanzig Jahren stattfinden. Bei den Kelten zumindest wurde er durch eine Tauchzeremonie gekennzeichnet.

Das Haupt der **teutā* war wohl der **rēks* 'König' (später im Urgermanischen durch eine Ableitung von **þeudō*, nämlich **þeudanaz*, ersetzt), dem auch der **koryos* letzten Endes untergeordnet gewesen zu sein scheint. Im Grunde genommen aber war dieser Männerbund ziemlich unabhängig und von seinem eigenen Führer verwaltet, woher der Gegensatz zwischen *rex* und *dux* kommt, den Tacitus (*Germ.* § 7) und Paulus Diaconus (*Hist. Lang.* § 14) den Germanen zuschreiben. Einheimische Bezeichnungen waren an. *hertogi* (Anm. 2 oben), *her-konungr* (im Gegensatz zum *þjóð-konungr*), *hers-hǫfðingi* usw. Zumindest in der späteren Periode wurde *rí-féindid* in Irland bevorzugt (vgl. Meyer 1910, xi–xiii; *DIL* unter *rí-*). Daß der ursprüngliche Ausdruck in Oðins Beinamen *Herjann* 'Heerführer' < **haryanaz* vorkommt, scheint von dem auf einer lateinischen Inschrift belegten frühbritischen Ortsnamen gen. pl. *Coriono-totarum* bestätigt zu sein (*CIL* 7, 481; Jackson 1953, 307; mit *túath cuire* im oben besprochenen frühen Finn-Gedicht vergleichbar, oder vielleicht ein Volk, wo **rīks* durch **koryonos* ersetzt worden war?). Beide versteinerte Belege deuten auf ein älteres Kelten und Germanen gemeinsames **koryonos* hin. Wie wir schon gesehen haben, konnte diese Unabhängigkeit Spannung und sogar Streit zwischen dem **koryos* unter seinem **koryonos* und der **teutā* unter ihrem **rēks* hervorrufen.

Vom allgemeinen Gesichtspunkt der Ethnologie her scheint das hier postulierte soziale System nicht besonders merkwürdig oder eigenartig zu sein, und Schurtz, der ein umfangreiches Buch mit dem Titel *Altersklassen und Männerbünde* derartigen Erscheinungen auf der ganzen Welt gewidmet hat, macht auf „das überaus weit verbreitete System der drei Altersklassen mit seiner Gruppierung in Kinder, mannbare Jugend und verheiratete Erwachsene" aufmerksam (1902, 84). Es hat sich z. B. schon herausgestellt, daß die Massai einige treffende Parallelen liefern, und „bei zahlreichen Stämmen Afrikas und Amerikas ist die Sitte, die Junggesellen in besonderen Häusern wohnen zu lassen, noch in voller Kraft" (Schurtz 1902, 212). Tierbesessenheit und darauf bezogene Namengebung sind auch ganz üblich bei den Kriegergesellschaften verschiedener Völker: die Prärieindianer Nordamerikas liefern Beispiele wie 'Hunde' bzw. 'tolle Hunde', 'Präriefüchse', 'Raben', 'kleine/große Hunde', 'tolle Wölfe' (Schurtz 1902, 152–61; Stewart 1977, 257–96, 305–18, 321–8), und die gefürchteten Leopardenbünde Zentralafrikas (Jeanmaire 1939, 201–2, 554–5; vgl. Burkert 1972, 54) fallen in dieser Hinsicht auf. Bekanntlich tragen manche Prärieindianer Personennamen, die den Gesellschaftsnamen ähneln, z. B. 'Toller Hund/Fuchs' oder 'Armer Wolf' (Stewart 1977, 294). Systeme dieser Art können ja viel verwickelter als das einfache dreiteilige Modell sein (vgl. Prins 1953), besonders wenn die Altersstufen von Altersklassen überschnitten werden, wie bei den Massai der Fall ist, oder wegen feinerer Funktions- und Merkmalsunterschiede an Zahl zunehmen. Der Ausdruck 'Altersklasse' bzw. 'Altersgruppe' bezeichnet Genossenschaften der gleich-

zeitig Eingeweihten, die nachher die verschiedenen Altersstufen zusammen durchlaufen.[16] Die keltischen und germanischen Tatsachen erlauben uns aber nicht, über das einfache dreistufige System hinauszugehen. Die dort bezeugten Junggesellenverbände von fünf bzw. neun bzw. zwölf Personen scheinen sich vor allem aus rein persönlichen Gründen ihrem Führer angeschlossen zu haben und bildeten wahrscheinlich keine lebenslang dauernde Altersklasse im engeren Sinne.

**Teutā* und **koryos* sind bekanntlich auch außerhalb des Keltischen und Germanischen gut belegt, aber Benveniste (1969, I, 354–7 resp. 108–11) war trotzdem der Ansicht, daß sie nicht gemeinindogermanisch waren, sondern erst in einem Teil des idg. Sprachgebiets, d. h. ungefähr im Westen, mundartlich entwickelt wurden.

**Tewtā* findet sich im Keltischen, Germanischen, Baltischen (lit. *tautà* 'Volk', apr. *tauto* 'Land'), Italischen (osk. *touto* 'Volk', umbr. *tota-per*, *tuta-per* 'pro civitate' usw.), Illyrischen (Personennamen wie *Τέυτα, Teutana, Teuticus*, messap. *Θeotoria*) und Thrakischen (*Tautomedes*) vor, wie Benveniste zugibt. Zwei Personennamen, patronymischer gen. sg. *Τευταμίδāο* (Il. 2, 843)[17] und *Τευτίαπλος* (Thuc. 3, 29), setzen auch ein urgriechisches **τευτᾱ* voraus, eine ältere iranische Ableitung **tauta-ka-* liegt vielleicht neupers. *tude* (geschr. *twdh*) 'Masse, Volk; Haufen, Hügel' zugrunde[18], und heth. *tuzzi-* 'Heer' gehört einwandfrei hierher, wenn man annimmt, daß beim Aufbau eines Königreiches nach vorderorientalischem Muster dieses Wort semantisch auf seine militärische Seite zurückgeschoben wurde. Wenn ein gemeinidg. Wort sich nicht aufgrund solcher weit verbreiteten Übereinstimmungen rekonstruieren ließe, so müßte die vergleichende Methode als überhaupt hoffnungslos aufgegeben werden. Daraus ergibt sich also eine gemeinindogermanische politische und gesellschaftliche Einheit, die **tewtā* hieß, einen **rēks* als Herrscher hatte (Binchy 1970, 3–8) und auf konzentrischen Verwandtschaftskreisen (Benveniste 1969, I, 293–319) und anderen Hierarchien aufgebaut war. Vom sozialen Standpunkt her war sie wohl ihren keltischen und germanischen Abkömmlingen ganz ähnlich.

**Tewtā* wird herkömmlich als Ableitung einer Wurzel **tew-* bzw. **tewH-* 'schwellen, mächtig sein' aufgefaßt, die in ved. *taváḥ, táviṣī* 'Kraft', *taviṣá-* 'stark, mutig', av. *tavah-*, *təvīšī* usw. vorliegt (*IEW* 1080, 1084–5; Benveniste 1969, I, 366). Da aber diese Wurzel offensichtlich am Anfang eine laryngalhaltige **tewH-* und nicht **tew-* war, kann sie unmöglich der Ausgangspunkt für **tewtā* gewesen sein. Eher gehört **tewtā* zur *aniṭ*-Wurzel **tew-* 'aufmerken, dienen, schützen', die in lat. *tuēri, tūtus, intuēri* usw. (vgl. *IEW* 1079–80) und wohl auch im urgerm. **þew-az* 'Diener, Lehensmann' (got. pl. *þiwôs*, urnord. *þewaR*, ae. *þēo(w)*, ahd. *deo*) und got. *þiuþ* 'das Gute', urspr. etwa 'Geschütztes' wie lat. *tūtus*, vorkommt. Demnach wäre **tewtā* ursprünglich ein Kollektivnomen, etwa 'Dienerschaft' des Königs, der als **rēks*, eine Ableitung von **reg-* (*IEW* 854–7; Benveniste 1969, II, 11–5; Binchy 1970, 3–4), ihr 'Lenker' war.

**Koryos* 'Männerbund, Heer' ist nur im Keltischen, Germanischen und Baltischen (lit. *kãrias* 'Heer') direkt belegt. Im Litauischen tritt *kãras* 'Krieg' (< **koros*) neben *kãrias* 'Heer' auf, und apers. *kāra-* 'Heer, Volk' läßt sich ohne besondere Schwierigkeit vom gleichen **koros* herleiten: Idg. thematische Aktionsnomina mit *o*-stufiger Wurzel (Typ gr. *πένομαι, πόνος*) sind teilweise im Indoiranischen durch dehnstufige Formen ersetzt worden (Burrow 1955, 124), und ein Nomen, das eine Tätigkeit bezeichnet, kann auf Verrichter übertragen werden wie im Falle von air. *flaith, díberg* usw. Daraus ergäbe sich

ein idg. **kóros* 'Krieg', vielleicht etwa im Sinne 'Töten, Hauen, Abschneiden' von **(s)ker-* '(ab-)schneiden' (gr. *κήρ* 'Tod' hierher zu stellen?) abgeleitet, und möglicherweise auch ein agentives **korós* 'Krieger' (Typ gr. *πέμπω, πομπός*: vgl. Burrow 1955, 123–6), das zu der iranischen Entwicklung hätte beitragen können. Ein besserer Ausgangspunkt wäre vielleicht ein idg. **kóros* 'Abschnitt, Abteilung', das sich direkt an apers. *kāra-* und indirekt aufgrund kriegerischer Tätigkeit an lit. *kãras* semantisch anknüpfen ließe. Demnach wäre **koryos* als eine mittels des Zugehörigkeitssuffixes **-ye/o-* abgeleitete Form aufzufassen, die im Grunde etwa 'mit Tod/Krieg beschäftigt' bzw. 'zur Abteilung gehörig' bedeutete. Wie dem auch sei, der gemeinidg. Ursprung von **koryos* und **koryonos* wird anhand des griechischen *κοίρανος* 'Heerführer' über jeden Zweifel erhaben. Der vorwiegend militärische Sinn dieses Wortes und des davon abgeleiteten Verbums *κοιρανέω* tritt deutlich in der Ilias hervor, z.B.: *οἵτοι ἄρ' ἡγεμόνες Δαναῶν καὶ κοίρανοι ἦσαν* (2,760; Schluß des Schiffskatalogs), *ὡς ὅ γε κοιρανέων ἐπεπωλεῖτο στίχας ἀνδρῶν* (4,250; Agamemnon), *ὅ δὲ Κύπριν ἐπῴχετο νηλέϊ χαλκῷ, γιγνώσκων ὅ τ' ἄναλκις ἔην θεός, οὐδὲ θεάων τάων αἵ τ' ἀνδρῶν πόλεμον κάτα κοιρανέουσιν, οὔ τ' ἄρ' Ἀθηναίη οὔτε πτολίπορθος Ἐννώ* (5,330–3; Diomedes), *γιγνώσκω γὰρ Ἄρηα μάχην ἀνὰ κοιρανέοντα* (5,824; Diomedes). Benvenistes (1969, I, 114) Einwand, daß *koiranos, koiraneîn* sich auf das Befehlen und nicht auf das Kämpfen beziehen, ist belanglos, denn jeder *κοίρανος* in der Ilias ist ein tüchtiger Krieger, der sich eben durch Befehlserteilung den Durchschnittssoldaten gegenüber auszeichnet. Besonders einleuchtend ist Il. 2,201–6, wo Odysseus niedrige Leute mit den folgenden Worten beschimpft: *σὺ δ' ἀπτόλεμος καὶ ἄναλκις, οὔτε ποτ' ἐν πολέμῳ ἐναρίθμιος οὔτ' ἐνὶ βουλῇ. οὐ μέν πως πάντες βασιλεύσομεν ἐνθάδ' Ἀχαιοί· οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος ἔστω, εἷς βασιλεύς*. Hier entspricht der Gegensatz zwischen Befehlshaber (*κοίρανος*) und König (*βασιλεύς*) den zwei entgegengestellten Gebieten von Krieg (*πόλεμος*) und Rat (*βουλή*). Bei Homer ist der *βασιλεύς*, vor allem Agamemnon, zugleich *κοίρανος*, was in erster Linie auf den König in seiner Funktion als Heerführer bezogen ist. Der bekannte Mythos der Schlacht zwischen den Lapithen und den halbtierischen löwenfellbekleideten[19] Kentauren, deren ungehemmte Geilheit im Rausche dafür verantwortlich war, zeigt, daß bei den Griechen der wilde und fast unabhängige Männerbund als ein durch Zivilisation überwundenes und dem Staat angepaßtes Wesen galt. Deshalb ist es kein Wunder, daß der homerische König sich einen Titel angeeignet hatte, der einstmals den Führer eines urgriechischen Männerbundes bezeichnete. Heubecks (1978) eingehende Untersuchung zeigt, daß ererbtes **koryos* (vielleicht in epidaur. *Κοιρό-μαχος* noch vorhanden) schon urgriechisch größtenteils zu fem. **κορια* (hom. *κοίρανος*, böot. patron. *Κοιρατάδας*, thess. *Μενε-κόρρας*, mak. *Κόρραγος* usw.) geworden war.[20] Einfluß von einem daneben stehenden **τευτᾱ* wäre möglich als Anlaß dazu.

Möglicherweise ist **koryo-* auch im Italischen belegt, und zwar in dem berühmten Personennamen (Cn. Marcius) *Coriolanus* und dem damit zusammenhängenden Namen der volskischen Stadt *Corioli*, aufgrund deren Einnahme Cn. Marcius angeblich sein Cognomen bekam (Livius 2,33). Der Stadtname wurzelt vielleicht in der uns später in bezug auf Romulus zu beschäftigenden Sitte, eine Gruppe von kriegerischen Junggesellen auszuschicken, um eine neue Stadt zu begründen. Die traditionelle Erklärung des Namens *Coriolanus* ist aber problematisch, "because it would have been wildly anachronistic at that date for him to have acquired it as a result of his heroism at the capture of Corioli

(as Livy and others maintain), whereas if he were a citizen of Corioli his presence and position at Rome is equally inexplicable" (Ogilvie 1976, 95). Möglicherweise haben sich die Marcii die Legende eines 'Romulus' von Corioli irgendwie angeeignet, aber es wäre auch denkbar, daß die später erfundene aitiologische Geschichte einen nicht mehr durchsichtigen Titel **Corionos* oder desgleichen in *Coriolanus* hätte verwandeln können. Wie dem immer auch sei, wesentliche Züge dieses in Geschichte umgewandelten Mythos passen zu dem hier vorgeschlagenen etymologischen Zusammenhang mit **koryos* 'kriegerische Jungmannschaft, Männerbund' ganz gut. Laut Livius (2, 33) *erat tum in castris inter primores iuvenum Cn. Marcius, adulescens et consilio et manu promptus.... Is cum delecta militum manu ... per patentem portam ferox inrupit.... Ita ... Corioli oppidum captum.* Jugend, Kerntruppe und tierischer Mut sind hier betont, aber Coriolanus wird nachher wegen seiner aristokratischen Verachtung der Plebejer vertrieben und schließt sich Roms Feinden, den Volsci (wahrscheinlich 'die Wölfischen' < **Wolp-sci*: vgl. *Osci* < *Opsci*, gr. Ὀπικοί), an. Daraufhin führt er einen Feldzug gegen Rom, belagert die Stadt, weicht aber vor den Tränen der römischen Matronen, die ihm in seinem Lager begegnen, und insbesondere vor dem Vorwurf seiner eigenen Mutter, zieht sich zurück und lebt im Exil (Livius 2, 34–40). Wie Cú Chulainn in seiner schon besprochenen letzten Jugendtat verläßt Coriolanus seine Heimat, bedroht sie bei seiner Rückkehr und wird von Frauen veranlaßt, diese feindliche Absicht aufzugeben. "Moreover the whole legend has been overlaid with Greek parallels. Coriolanus is a second Themistocles who turns against his country (Cicero, *Brutus* 41)" (Ogilvie 1976, 95–6). Die dadurch erregte Vermutung, daß diese Sagen von Coriolanus und Cú Chulainn ursprünglich noch ähnlicher waren, ist leider unbeweisbar, aber in beiden zur Verfügung stehenden Versionen wird die Spannung zwischen *civitas* bzw. *túath* und dem jugendlichen Krieger hervorgehoben (vgl. McCone 1984, 15–6). Ähnlich wie Cú Chulainn erschlug der römische Held *Horatius* drei Brüder, die *Curiatii*, nacheinander, geriet wegen übermäßiger Wut in Streit mit seinem eigenen Volk, söhnte sich aber zum Schluß mit ihm aus (Livius 1, 24, 6).

Das wölfische Wesen des **koryos* bei den Kelten und Germanen ist schon festgestellt worden und scheint sogar auf die grundsprachliche Epoche zurückzugehen. Diese Annahme bietet die einzige wahrscheinliche Erklärung der außerordentlichen Verbreitung von werwolfartigen Ausdrücken, Eigennamen und Gebräuchen bei verschiedenen Völkern indogermanischer Abstammung, z. B. lat. *versi-pellis* 'Werwolf', an. *ham-ramr* 'Berserker' (eigtl. 'des Hautwechsels fähig'); an. *úlf-heðinn*, air. *luch-thonn*, skt. Personenname *Vṛkājina-*, russ. *viko-dlak* usw. (etwa 'Wolfsfell(bekleidet)'); ae. *uulues-heued*, air. PN *Cenn Faelad*, *Coin-chenn* ('wolfsköpfig'); ae. *werewulf*, ahd. *werwolf*, arm. *mardagail*, gr. PN (Hom.) Αὐτό-λυκος (etwa 'Mann-Wolf'). Obwohl zweigliedrige Komposita, die 'Wolf' oder (viel seltener) 'Hund' als einen Bestandteil haben, äußerst häufig vorkommen (weitere Beispiele unten), läßt sich kein einziges Beispiel aufgrund genauer Entsprechungen, die beide Glieder betreffen und in mindestens zwei verschiedenen Sprachzweigen vorhanden sind, auf die Grundsprache selbst zurückführen. Trotzdem sind diese Wolfsbezeichnungen kaum völlig unabhängig voneinander einzelsprachlich entstanden und müssen einem indogermanischen Kern entwachsen sein. Ich nehme daher an, daß die Mitglieder des idg. **koryos* einfach als **wl̥kʷōs* bzw. **lukʷōs* angesehen und dementsprechend genannt wurden, denn direkte und nicht komponierte Abkömmlinge des idg. Wortes sind ganz verbreitet als Personennamen belegt: air. *Olc* (dim. *Olcán*, *Lochán*),

an. *Úlfr*, ae. *Wulf*, gr. Λύκος, ved. (*dásyave*) *Vṛ́kaḥ* (RV 8,51 ff.). Außerdem zeigen einige nachher anzuführende griechische und iranische Beispiele, daß die Gewohnheit, Krieger mit Hunden und Wölfen zu vergleichen, keineswegs auf Kelten und Germanen beschränkt war. Diese indogermanischen **wl̥kʷōs/*lukʷōs* der Jünglingsvereine traten zumindest gelegentlich in Wolfsfellen auf, und ihre Wutanfälle wurden der Wolfsbesessenheit zugeschrieben. Dadurch erklärt sich wohl die nachidg. Entwicklung von Komposita, die diese werwölfischen Aspekte etwas genauer bestimmen. Derartige Bildungen mögen schon in der Grundsprache als einmalige Benennungen vorhanden gewesen sein, waren aber allem Anschein nach größtenteils noch nicht zu festen Gefügen geworden.

**Wl̥kʷos* bezeichnete nicht nur diejenigen, die ihrer Jugend und Besitzlosigkeit wegen in der Wildnis außerhalb der Sippengemeinschaft als Mitglieder eines Männerbundes verkehrten, sondern auch daneben Leute, die aufgrund eines Verbrechens vertrieben wurden. Gerstein (1974) geht dieser Erscheinung bei den Germanen nach und zieht eine Stelle aus den hethitischen Gesetzen (§ 36 in Friedrichs Ausgabe) heran: "if anyone elopes with a woman and afterwards a rescuer follows them, if two or three men die, there shall be no compensation. 'Thou art become a wolf' (zi-ik-wa UR.BAR.RA ki-sa-at)" (*op. cit.* 134). Möglicherweise aber ist der Spruch nicht auf eine Verbannung wegen der Entführung bezogen, sondern deutet auf Leute hin, die schon 'Wölfe' (d. h. Mitglieder eines Männerbundes) sind und deshalb eine Frau entführen und keinen Anspruch auf Entschädigung haben. Romulus und Remus, von denen nachher die Rede sein wird, verlassen Alba Longa nach dem allerdings berechtigten Mord ihres Großoheims, und man denkt auch an den Vorfahren der Lykier, den vertriebenen Lykus 'Wolf' (Hdt. 1,173: ὡς δὲ ἐξ Ἀθηνέων Λύκος ὁ Πανδίονος, ἐξελασθεὶς καὶ οὗτος ὑπὸ τοῦ ἀδελφεοῦ Αἰγέος, ἀπίκετο ἐς τοὺς Τερμίλας παρὰ Σαρπηδόνα, οὕτω δὴ κατὰ τοῦ Λύκου τὴν ἐπωνυμίην Λύκιοι ἀνὰ χρόνον ἐκλήθησαν). Schließlich konnte **wl̥kʷos* den Fremdling schlechthin bezeichnen, wie Campanile (1979) in bezug auf den air. *cú glas* (vgl. Anm. 15), den germ. **wargaz* (vgl. Gerstein 1974), die hethitische Stelle oben und den Gegensatz zwischen *arí̯aḥ* 'ennemi-intestin' und *vṛ́kaḥ* 'loup' in RV 9,79,3 gezeigt hat: "it is very probable that in the archaic texts of several IE. languages an analogous metaphor is attested: 'wolf' designates either the stranger or the man banished from his people (no substantial difference having been seen in this duality, because in ancient law they were both characterized in the same negative way, in as much as they were not members of the tribe concerned" (*op. cit.* 245–6).

Wikander (1938) hat deutliche Spuren eines Männerbundes in der altindischen und altiranischen Literatur entdeckt und nimmt aufgrund von gewissen Belegstellen an, daß ved. *máryaḥ* 'junger Mann, Freier' und av. *mairyō* 'Bösewicht' (wegen Glaubenswechsels entwertet, etwa wie air. *díberg*, an. *berserkr*) im Grunde das Mitglied eines derartigen Verbandes bezeichneten. Das auf einer altpersischen Inschrift belegte Sakengeschlecht *hauma-varka* 'Hauma-Wölfe' (*hauma-* = ved. *sóma-*), d. h. 'die Leute, die sich durch den Haoma-Rausch in (Wer-)Wölfe verwandeln', wirft vielleicht „ein neues Licht auf gewisse Erwähnungen von Wölfen im Avesta, die sonst ziemlich rätselhaft erscheinen. Oder warum wird im *Hōm Yašt* gleichzeitig polemisiert gegen 'zweifüssige *mairyō*'s' und 'vierfüssige Wölfe' (Y. 9,18), und was bedeutet der *vəhrkō bizaŋgrō*, der in der Pü zu V. 7,52 genannt wird? Oder ist es nur eine schimpfende Wendung, wenn V. 5,35 am Ende einer Aufzählung der Tiere des Hundegeschlechts, der *mairyō bizaŋgrō* als das schädlichste aller

Wesen unerwartet eingeführt wird?" (Wikander 1938, 64–6). Offensichtlich wurde dieser *mairyō* als Hund, Wolf oder sogar 'zweifüssiger Wolf' (*vəhrkō bizaŋgrō*) angesehen.

Die Maruts (*Marútaḥ*), die in einer Schar (*śárdha-*, vgl. av. *sarəδa*, aks. *črěda*, got. *haírda* usw. 'Herde') auftreten, öfters *máryāḥ* genannt und davon formell nur durch einen Suffixwechsel (*-ut-* statt *-ya-*) unterschieden sind, werden von Wikander als ein göttlicher Männerbund aufgefaßt. Im Rigveda werden sie vorwiegend als Begleiter des kriegerischen Götterkönigs Indra dargestellt, weisen aber gründlichere, wenn auch nicht so oft erwähnte Beziehungen zum Gott Rudra auf. Rudra ist Vater der Maruts (*pitar Marutām*, RV 2, 33, 1), und sie werden 'Rudras Söhne' (*Rudrásya sūnávaḥ*, RV 1, 85, 1) oder sogar 'Rudras' (*Rudrā́saḥ*, RV 1, 85, 2) genannt. Rudra selbst heißt *Marútvān* 'von den Maruts begleitet' (RV 2, 33, 6), und RV 1, 64, 2–3 beschreibt die Maruts als *Rudrásya máryāḥ* 'Rudras junge Mannen' und *yúvāno Rudrā́ḥ* 'junge Rudras'. Während Indra als Schützer der Stämme samt ihren Pferden, Kühen, Streitwagen usw. geschildert wird (z. B. *yásyā́śvāsaḥ pradíśi, yásya gā́vo, yásya grā́mā, yásya víśve ráthāsaḥ*, RV 2, 12, 7), sieht Rudras Wesen ganz anders aus: „Aus der geringen Zahl der ṛgvedischen Rudra-Hymnen darf man nicht schließen, daß diese düstere und furchtbare Gestalt für den vedischen Glauben im Hintergrund gestanden habe. Sein eigentliches Wesen ist vollkommen deutlich. Sind die anderen Götter im allgemeinen wohlwollende und wohltuende Mächte, so ist der Rudra des ṚV eine unheimliche schreckerregende Gestalt, ein zorniger, furchtbarer, männertötender Bogenschütze.... In der nachṛgvedischen Literatur ... streift und schleicht [er], grünhaarig und in ein Tierfell gekleidet, vom Berge, seinem Heim, durch Wald und Feld zu den Wegen und Wohnungen ... (TS. 4, 5, 1); obwohl er sich auch in den Dörfern manifestiert, verweilt er besonders gern in der Wildnis ... In der volkstümlichen Sphäre, aus welcher der nachṛgvedische Gott uns entgegentritt, ist er der wilde Jäger, der Herr der Tiere des Waldes (AV. 11, 2, 24 ff.); die Söhne, Teilweisheiten oder Doppelgänger des großen Gottes (*Mahādeva*), *Bhava* und *Śarva*, jagen durch den Wald wie reißende Wölfe (ŚŚ. 4, 20, 1) ... Er ist der Schutzpatron der Jäger und anderer Leute, die gewerbsmäßig oder aus Lust töten, aber auch derjenigen, die sich in der Wildnis verborgen halten, der Herr der Diebe und Räuber (VS. 16, 20; 21), der Führer derer, die außerhalb der Grenzen der arischen Kultur ihr Wesen betreiben, z. B. der *Vrātyas*[21] (Arier außerhalb der brahmanischen Kultur); ja, ṚV 10, 136, 7 findet sich die erste Spur einer intimen Beziehung des Gottes zu den Wildekstatikern" (Gonda 1960, 85; vgl. Wikander 1938, 72–5). Wikander hat gewiß recht, wenn er in Rudra und seinen Maruts einen Heerführer und seinen Männerbund erblickt. Darüber hinaus deutet die wiederholte Angabe des Rigveda, daß die Maruts gleichaltrig seien, auf eine echte 'Altersklasse oder Initiandengruppe' hin (Wikander 1938, 75). Rudras Eigenschaften haben zu einem Vergleich mit dem germanischen Bundesgott Wotan geführt (vgl. Höfler 1934, 257–64; Gonda 1960, 89), und sein Beiname *puru-rū́paḥ* 'vielgestaltig' (RV 2, 33, 9) erinnert auch an Wotan (vgl. Weiser 1927, 48) und den an. *ham-ramr* 'Berserker'. Die einheimische Etymologie von *Rudráḥ* als 'Heuler' (*rud-*; vgl. *IEW* 867) trifft wohl zu. Der Verband der Maruts besteht aus dreimal sechzig oder dreimal sieben Mitgliedern (MacDonell 1917, 21), und eine ähnliche Schwankung zwischen einer ziemlich kleinen und einer verhältnismäßig großen Anzahl ist schon im Falle der frühirischen *fianna* vorgekommen. Eine zweifelhafte Beziehung zu König und Stamm war typisch für die keltischen und germanischen Männerbünde: zuweilen führten sie die Befehle des Königs aus, ein anderes Mal widerstritten sie ihm. Ebenso

schwankt die Herrschaft über die Maruts zwischen Indra und Rudra: "when not associated with Indra, the Maruts occasionally exhibit the maleficent traits of their father Rudra" (MacDonell 1917, 22; vgl. Wikander 1938, 80). Indras zunehmende Rolle als Führer der Maruts hängt wohl auch mit der ziemlich frühen Aufhebung der freien *márya*-Vereine zugunsten eines aristokratischen Kriegerstandes von *kṣatríyāḥ* zusammen, an deren Spitze der König selbst stand (vgl. den oben besprochenen hom. κοίρανος).

Herodot (4, 105) erwähnt einen Werwolfsgebrauch der Neuri, die neben den Skythen wohnten und ähnliche Sitten hatten: ἔτεος ἑκάστου ἅπαξ τῶν Νευρῶν ἕκαστος λύκος γίνεται ἡμέρας ὀλίγας καὶ αὖτις ὀπίσω ἐς τωὐτὸ καθίσταται. In seiner *Historia de gentibus septentrionalibus* (1555; XVIII, 45–6: von Höfler 1934, 22–4 übersetzt) bietet der schwedische Erzbischof Olaus Magnus eine lebhafte Schilderung von großen wilden wölfischen Scharen, die jedes Jahr ein paar Tage lang in Litauen, Lettland und Preußen zusammenkommen und zum Teil aus vornehmen Leuten bestehen. Dabei wird viel verbrochen und gesoffen, und dieses berauschte Herumrasen erinnert sehr an die oben behandelten sakischen *hauma-varka* 'Hauma-Wölfe' und auch an die indischen Maruts, die ja „Heldentaten im Somarausch erledigt haben" (*Marútaḥ sudānavo máde sómasya ráṇiāni cakrire*; RV 1, 85, 10). Wilde Betrunkenheit kommt auch im griechischen Mythos der Kentauren und Lapithen vor und liegt einer bekannten frühirischen Sage, *Mesca Ulad* 'Rausch der Ulter', zugrunde. Aller Wahrscheinlichkeit nach verwendeten auch die indogermanischen 'Wölfe' **médhu-* 'Met' (*IEW* 707) oder desgleichen als Rauschtrank, um Mut und Wut zu erregen. Wie aus Olaus' Bericht zu entnehmen ist, war der Werwolfsglaube sehr ausgeprägt bei den Slawen und Balten (vgl. Ridley 1976), und dank Olaus, Melanchthon (siehe Höfler 1934, 29) und einem Gerichtsprotokoll von 1691 aus Livland (Text in Höfler 1934, 345–57) sind wir besonders gut über die Balten informiert.

Bei den Griechen fand ein ausgesprochener Werwolfsritus noch in der klassischen Periode im abgelegenen und gebirgigen Arkadien statt. Angeblich wurde Menschenfleisch mit Tierfleisch in einem großen Kessel anläßlich des Festes des Zeus Lykaios vermischt und gekocht. Wer während des Opfermahls ein Stück Menschenfleisch gegessen zu haben glaubte, wurde zu einem Wolf und mußte neun Jahre in der Wildnis verbringen, bevor er in die menschliche Gesellschaft wieder aufgenommen werden durfte. Laut dem zugehörigen Mythos besuchte Zeus den König der Arkader, Lykaon, der ihm das Fleisch eines geschlachteten Kindes anbot und deswegen in einen Wolf verwandelt wurde. Berühmte Wettkämpfe hingen mit diesem furchtbaren Lykaia-Fest zusammen. Ich zitiere jetzt aus Burkerts (1972, 98–108) hervorragender Untersuchung 'Lykaia und Lykaon': „Was Pausanias bei der Beschreibung des Altars vornehm verschweigt, erwähnt er doch andernorts, als er auf Damarchos von Parrhasia zu sprechen kommt, der wohl 400 v. Chr. olympischer Sieger im Faustkampf wurde: man behaupte, 'er sei vom Menschen zum Wolf geworden durch das Opferfest des Zeus Lykaios, und er sei hiernach im zehnten Jahr wieder zum Menschen geworden' (99–100).... Im Opfermahl scheiden sich von den 'Söhnen der Bärin', den 'Arkadern', die 'Wölfe', wie sich Lykaon aus dem Kreis der Götter ausschloß (104).... Die 'Wölfe' verschwanden in der Dunkelheit und hatten auf Jahre die menschlichen Siedlungen zu meiden... Die Wolfsverwandlung ... ist leicht als Initiationsritual zu verstehen... Damarchos kann, wenn er nach seiner 'Wolfszeit' einen olympischen Sieg errang, zur Zeit der Verwandlung höchstens etwa 16 Jahre alt gewesen sein... Dies führt auf die Vermutung, daß die Trennung von 'Wölfen' und 'Bärensöhnen'

eine Einteilung der Altersklassen bedeutete. Der Mythos spricht stets von einem 'Knaben', der geopfert wurde, also einem Vertreter der Altersstufe, über die die Epheben sich gerade erheben: der Knabe muß sterben, wenn die Epheben in den Kreis der Männer treten... Das Leben als 'Wölfe' in der Wildnis, das demnach die etwa 16–25jährigen traf, ist denn ein Analogon der spartanischen Krypteia, gleichsam Äquivalent eines später organisierten Militärdienstes. Arkadische Krieger tragen, statt der Schilde, Wolfs- und Bärenfelle; so schildert es Myron in der Geschichte des Messenischen Kriegs (105).... Im Agon, der aufs Opfer folgt, werden die Rollen in der Gesellschaft neu verteilt; Ausstoßung der einen, Neubeginn für die anderen gehören zusammen. Die Jüngeren der Herangewachsenen werden ins 'Draußen' abgedrängt, die 25jährigen, nun heiratsfähig, stellen sich zum Wettkampf. Sie sind jetzt die eigentlichen Arkader, die 'Eichelesser', im Gegensatz zu den fleischfressenden Raubtieren (107) ... Ein anderer Gott steht merkwürdigerweise im Zusammenhang des Agons neben Zeus: Pan, der geile Ziegengott.... Es ist eine merkwürdige Fülle von Antithesen, die das arkadische Ritual den Feiernden einprägt: Raubtier und Opfertier, Wölfe und Bären, Wölfe und Hirsche, Fleischfresser und Eichelesser; Nacht und Tag, Opfer und Agon, Zeus und Pan; Ältere und Jüngere, Männer und Frauen, Töten und Gebären" (107–8). Die oben erwähnten wolfsfellbekleideten Arkader erinnern an die an. *úlf-heðnar* usw. und werden von Pausanias (3, 1, 3) folgendermaßen beschrieben: *θώρακα γὰρ ἡ ἀσπίδα εἶχεν ⟨οὐχ⟩ ἕκαστος, ὅσοι δὲ ἠπόρουν τούτων, περιεβέβληντο αἰγῶν νάκας καὶ προβάτων, οἱ δὲ καὶ θηρίων δέρματα καὶ μάλιστα οἱ ὀρεινοὶ τῶν Ἀρκάδων, λύκων τε καὶ ἄρκτων.*

Λύκο- 'Wolf' ist ein ziemlich häufiger Bestandteil homerischer Personennamen wie *Λυκάων*, *Αὐτόλυκος*, *Λυκόοργος* bzw. *Λυκοῦργος* 'Wolfstätiger', *Λυκοφόντης* 'Wolfsmörder', *Λυκομήδης* 'Wolfsmütiger' und *Ἀρηίλυκος* 'Wolf für Ares' in der Ilias. Homerische Helden tragen Löwen- oder (seltener) Leopardenfelle (vgl. Anm. 19) eher als Wolfspelze, aber der Trojaner Dolon in seiner *λυκέη* (Il. 9,459: vgl. 334 *ἔσσατο δ' ἔκτοσθεν ῥινὸν πολιοῖο λύκοιο*) ist beachtenswert. Ebenfalls werden die Helden der Ilias vor allem mit Löwen verglichen, aber Hunde und Wölfe kommen auch in Betracht. Wolfsgleichnisse werden spärlich, aber prägnant verwendet: wenn der Kampf zwischen Griechen und Trojanern zum ersten Mal in der Ilias im Ernste anfängt, heißt es plötzlich *οἱ δὲ λύκοι ὡς ἀλλήλοις ἐπόρουσαν, ἀνὴρ δ' ἄνδρ' ἐδυνοπάλιζεν* (4,471–2), und die Myrmidonen, die sich mit Patroklos zum Kampf anschicken, werden mit blutdürstigen Wölfen (*οἱ δὲ λύκοι ὡς ὠμοφάγοι...*) verglichen (16,156–63). In dieser Hinsicht kommt besondere Bedeutung dem von 'Wolf' abgeleiteten Wort *λύσσα* < **lukʷ-ya* zu, das eine dem an. *berserksgangr* oder air. *riastrad* ganz ähnliche Kampfwut bezeichnet. Hektors unwiderstehliche Stärke in der Schlacht wird folgendermaßen beschrieben: *Ἕκτωρ δὲ μέγα σθένεϊ βλεμεαίνων μαίνεται ἐκπάγλως, πίσυνος Διί, οὐδέ τι τίει ἀνέρας οὐδὲ θεούς· κρατερὴ δέ ἑ λύσσα δέδυκεν* (9, 237–9). In diesem wilden Zustand heißt er auch 'wütender Hund' (*κύνα λυσσητῆρα*: 8,299, vgl. auch 337–42).

Wie Jeanmaire (1939, 1–111) festgestellt hat, wird die Gesellschaft sowohl der Achäer als auch der Trojaner in der Ilias in drei Hauptaltersstufen eingeteilt, z. B.: Nestor unterscheidet in Il. 9,66–75 zwischen den jüngeren Kriegern, denen Wachtdienst zufällt (*κούροισιν μὲν ταῦτ' ἐπιτέλλομαι*), und den älteren Leuten, die Agamemnon bewirten und um Rat fragen soll (*Ἀτρεΐδη, σὺ μὲν ἄρχε ... δαίνυ δαῖτα γέρουσιν ... πολλῶν δ' ἀγρομένων τῷ πείσεαι ὅς κεν ἀρίστην βουλὴν βουλεύσῃ*). Da die Griechen der Ilias sich auf einem

Feldzug im Ausland befinden, ist jeder, selbst der Greis Nestor, am Kampf beteiligt, und die sogenannten 'Älteren' des Heeres bestehen vorwiegend aus kriegerischen Königen (z. B. Il. 2,404–8). Gewöhnlichere Zustände werden den Trojanern zugeschrieben. Anläßlich einer Versammlung in der Stadt sind die Trojaner *πάντες ὁμηγερέες, ἠμὲν νέοι ἠδὲ γέροντες* (2,789), und letztere werden anderswo ausdrücklich als zurückgetretene Krieger dargestellt: *οἱ δ' ἀμφὶ Πρίαμον ... ἧατο δημογέροντες ἐπὶ Σκαιῇσι πύλῃσι, γηραϊ δὴ πολέμοιο πεπαυμένοι, ἀλλ' ἀγορηταὶ ἐσθλοί* (3,146–51). Ein ähnlicher Alters- und Funktionsunterschied wird von Nestor zum Ausdruck gebracht: *εἰ τότε κοῦρος ἔα, νῦν αὖτέ με γῆρας ὀπάζει. ἀλλὰ καὶ ὣς ἱππεῦσι μετέσσομαι ἠδὲ κελεύσω βουλῇ καὶ μύθοισι· τὸ γὰρ γέρας ἐστὶ γερόντων. αἰχμὰς δ' αἰχμάσσουσι νεώτεροι, ὅι περ ἐμεῖο ὁπλότεροι γεγάασι πεποίθασίν τε βίηφιν* (4,321–5). Während das trojanische Heer außerhalb der Stadt ist (*λαῶν ἀπεόντων* 8,522), gibt es nur *παῖδας πρωθήβας πολιοκροτάφους τε γέροντας* (8,518) in Troja selbst, und Herodot (1,128) beschreibt einen ähnlichen Zustand bei den Medern. In beiden Fällen handelt es sich wahrscheinlich um eine Neigung, griechische Verhältnisse anderen Völkern zuzuschreiben. Hieraus ergibt sich ein dreistufiges System von noch nicht mannbaren[22] Knaben (*παῖδες πρωθήβαι*), herangewachsenen und waffenfähigen Männern (*νέοι, κοῦροι* oder *λαοί* bzw. koll. *λαός*: vgl. Benveniste 1969, II, 90–5) und außer Waffendienst gekommenen Greisen (*γέροντες*). Wie Jeanmaire (1939, 29) mit Recht betont, ist der homerische *Kouros* nicht nur „un guerrier ou un jeune guerrier", sondern auch „le guerrier noble". Diese Einstufung betrifft den Adelsstand in erster Linie.

Es gab einen engen semantischen Zusammenhang zwischen Jugend und Kriegertum: *κοῦρος* bzw. *κόρος* bedeutet je nachdem 'Jüngling', 'Krieger' oder sogar beides zugleich, und *ὁπλότερος* 'jünger' war wohl ursprünglich auf die Fähigkeit, Waffen (*ὅπλα*) zu tragen, bezogen. Es liegt deshalb nahe, daß die homerische Mittelstufe aus zwei einstmals gesonderten Gruppen bestand, nämlich den kriegerischen Junggesellen (*νέοι, κοῦροι, λαοί* usw.) und den kriegspflichtigen Ehemännern (*ἄνδρες, πόσεις* usw.), deren Hauptvertreter Achilles resp. Agamemnon waren, und die hauptsächlich nach der ersteren genannt worden war.

Es hat sich schon in bezug auf das Lykaia-Fest herausgestellt, daß die Arkader in der klassischen Periode immer noch zwischen den jungen, aus der ansässigen Gemeinschaft vertriebenen 'Wölfen' und den älteren, heiratsfähigen Mitgliedern der Gesellschaft zumindest rituell unterschieden. „Und ist es wohl ein Zufall oder hängt es mit den 'Wolfs'-Organisationen der Jungmannschaft zusammen, daß Apollon als Schirmherr kultischer Kampfspiele *λύκειος* hieß? Und dieser *Ἀπόλλων λύκειος*, der sieghafte Gott der männlichen Jugend, war Herr von Gymnasien und Palästren, deren ungeheuere Bedeutung für die Erziehung der Jugend in dem Fortleben des Wortes *Lyceum* ein Denkmal hat" (Höfler 1934, 158). Es ist auch wohl kein Zufall, daß die spartanische Verfassung und Erziehung, die ja das tiefe Eindringen des Männerbundes in den Staat selbst widerspiegelten und sanktionierten, einem mythischen Lykurgus oder 'Wolfstätigen' zugeschrieben wurden. Plutarch (*Lykurgus* 21,2) erwähnt drei Chöre, die bei Festen die Hauptaltersstufen von *γέροντες, ἄλκιμοι νεανίαι* und *παῖδες* in Sparta vertraten, aber die *παῖδες* und *νεανίαι* waren bekanntlich sehr fein unterteilt. Anscheinend erlangte man im achtzehnten Jahr den Stand eines waffenfähigen *εἴρην*, wurde im dreißigsten Jahr in die *ἄνδρες*[23] als vollberechtigter Staatsbürger aufgenommen, der den Marktplatz betreten durfte, und kam mit sechzig Jahren außer Waffendienst als *γέρων*, der in die aus 28 Mitgliedern bestehende *γερουσία*

theoretisch wählbar war. Auf die ziemlich komplizierten und nur mangelhaft verstandenen Einzelheiten kann hier nicht eingegangen werden, und ich verweise auf Michells (1964, 135–46 und 165–74) Erörterung. Das hier durchschimmernde vierstufige System von Knaben, Junggesellen, Ehemännern und Greisen ist, dank Strabo (10,4,20–2), bei den Kretern eindeutig belegt. Während die jüngeren Knaben in den Männerhäusern oder *ἀνδρεῖα* dienen und essen dürfen, schließen sich die mannbaren Jünglinge einer *ἀγέλη* oder 'Herde' an, die sich mit Jagd, Wettlauf und Kampf befaßt. Nach dem Austritt aus der *ἀγέλη* sind sämtliche Mitglieder verpflichtet, gleichzeitig zu heiraten, worauf sie wohl in die *ἀνδρεῖα* aufgenommen werden. Dazu gibt es einen Rat von *γέροντες*, der aus ehemaligen *κόσμοι* (Hauptmagistraten) besteht. Es handelt sich also um vier Altersstufen, die etwa *παῖδες*, *ἀγελάοι* (Buck 1928, 332: Inschrift 120.11) bzw. *ἀγέλαστοι* (Hesychius), *ἄνδρες* und *γέροντες* hießen und wahrscheinlich eine altdorische Einteilung fortsetzen. Auch in Sparta wurde die Jugend auf Verbände verteilt, die ein hartes, auf die Natur angewiesenes Zusammenleben führten und *ἴλαι*, *βοῦαι* oder *ἀγέλαι* hießen, deren Verhältnis zueinander nicht ganz klar ist. Außerdem gab es Eliteverbände: Die 300 sogenannten *ἱππεῖς* 'Ritter' bildeten eine ausgewählte jugendliche Leibgarde der Könige, waren trotz ihres Namens in erster Linie Fußsoldaten (Strabo 10,4,18) und hießen auch *κόροι* (Archytas ap. Stobaeus 43,134), während die berühmte jugendliche *κρυπτεία* in der Wildnis etwa wie eine frühirische *fían* lebte, deren Hauptaufgabe als eine Art Mischung zwischen Ku-Klux-Klan und Geheimpolizei es anscheinend war, die Heloten durch Mord und Schrecken zu unterdrücken (Jeanmaire 1939, 550–69; Michell 1964, 162–4). Derartige in Geheimbund oder Geheimpolizei umgebildete Altersgruppen kommen auch anderswo, besonders in Westafrika, vor (Schurtz 1902, 318–432).

Die spartanische Jugend wurde allerlei Nöten, Mutproben und Wettkämpfen unterzogen, z.B. der *κρυπτεία* selbst oder der blutigen und lebensgefährlichen Geißelung der Knaben beim Altar der Jagdgöttin Artemis Orthia (Pausanias 3,16,10–11; Michell 1964, 175–7). Besonders aufschlußreich ist die von Pausanias (3,14,8–10) beschriebene rituelle Schlacht zwischen zwei Jungmannschaften in Platanistas auf einer mit Wassergraben umgebenen und mittels zweier Brücken betretenen Insel: auf einer Brücke stand eine Statue von Herakles, auf der anderen ein Bildnis von Lykurgus. Im Laufe der Nacht vor der Schlacht opferte jeder Verband dem Kriegsgott im Phoebaeum einen jungen Hund: *ἐνταῦθα ἑκατέρα μοῖρα τῶν ἐφήβων σκύλακα κυνὸς τῷ Ἐνυαλίῳ θύουσι, θεῶν τῷ ἀλκιμωτάτῳ κρίνοντες ἱερεῖον κατὰ γνώμην εἶναι τὸ ἀλκιμώτατον ζῷον τῶν ἡμέρων*. Hier dient der Hund, das zum Opfer geeignete gezähmte Gegenstück des Wolfes, ganz deutlich als Symbol des Kriegerverbandes und als Weihetier des Kriegsgottes (vgl. *Ἀρήϊλυκος* oben): Plutarch (*Romulus* 4,2) teilt mit, daß Wölfe als heilige Tiere von Ares bzw. Mars galten, und Hundeopfer kommen auch bei den Makedoniern im Anschluß an Kämpfe vor (vgl. Livius 40,6–7 und Burkert 1972, 65). Neben Platanistas standen Heiligtümer von Kyniska, Hippokoons Söhnen, Herakles usw. Laut Pausanias (3,15,1–5) erschlug Herakles' Genosse Oeonus im Haus des Hippokoons einen Hund, der ihn angegriffen hatte, und wurde deswegen von Hippokoons Söhnen erschlagen. Daraufhin kam es zu zwei Schlachten: Herakles unterlag das erste Mal, rächte sich aber nachher an Hippokoon und seinen Söhnen. Dieser Mythos gehört wohl dem Platanistaskampf zwischen den Vertretern von Herakles und denjenigen des einheimischen Lykurgus zu. Begegnungen mit ungeheuerlichen Hunden bezeichnen sowohl den griechischen Hauptheld Herakles (Orthus, Hydra, Kerberus) als auch früh-

irische Helden wie Cú Chulainn und Celtchar, und es liegt angesichts dieser auffälligen und anderswo (McCone 1984, bes. 23–7) erörterten Parallele nahe, daß sie auch bei den Urindogermanen ein entscheidendes Moment im mythischen Leben des kriegerischen Helden bildeten.

Schlerath (1954) hat gezeigt, daß die zwei Wachhunde des Totengottes, die am deutlichsten in der altindischen und altnordischen Literatur (Yamas Hunde bzw. Odins Gifr und Geri) auftauchen, aller Wahrscheinlichkeit nach indogermanischen Ursprungs sind. In der altgriechischen und altirischen Überlieferung stehen zwei grausame, aber getreue Wachhunde des Totenreiches (Kerberos, Orthos resp. Culanns Hund, Ailbe) einem wilden, schädlichen Hund (Hydra, die Eur. *Her.* 419–21 als *τάν τε μυριόκρανον πολύφονον κύνα Λέρνας ὕδραν* beschreibt, resp. Dáelchú) gegenüber (McCone 1984), den man mit dem altnordischen Fenriswolf vergleichen könnte. Dieses *tertium comparationis* legt die Vermutung nahe, daß es auch bei den Indogermanen eine derartige Dreiheit gab. Da solche Hunde bzw. Wölfe nicht nur den Tod, sondern auch den Krieg symbolisierten, scheint es durchaus möglich, daß die zwei Wachhunde vor allem auf die zwei Hauptteile des Kriegertums, nämlich **koryos* und **tewtā*, bezogen waren. Der dritte Hund mag demnach die bösartige Seite des unbeständigen **koryos* dargestellt haben.

Xenophon (*Kyropaedia* 2,2–15) schreibt ein den oben besprochenen dorischen Beispielen ganz ähnliches System von vier Altersstufen den Persern zur Zeit Kyrus des Großen zu und redet von einem 'freien Versammlungsplatz', der neben dem Palast lag und vier Abteilungen hatte: *τούτων δ' ἔστιν ἐν μὲν παισίν, ἐν δὲ ἐφήβοις, ἄλλο τελείοις ἀνδράσιν, ἄλλο τοῖς ὑπὲρ τὰ στρατεύσιμα ἔτη γεγονόσι* (2,4). Der Übergang von *παῖς* 'Knabe' zu *ἔφηβος* 'mannbarer Jüngling' fand im sechzehnten oder siebzehnten Jahr statt (2,8), nach zehn Jahren wurde der Stand eines *τέλειος ἀνήρ* 'aufgewachsener Mann' erlangt (2,12), und nach weiteren fünfundzwanzig Jahren schloß man sich den *γεραίτεροι* 'Ältere' an, die zu Gericht saßen (2,13–4). Nur diejenigen, die eine Stufe mit Erfolg erledigt hatten, verdienten den Eintritt in die nächste Stufe, und die Erziehung der *παῖδες* war im Durchschnitt nur den Wohlhabenderen zugänglich (2,15). Die *ἔφηβοι* befaßten sich mit Jagd, Waffenübung, Krieg, Wach- und Polizeidienst, führten die Befehle des Königs aus, lebten neben dem Versammlungsplatz zusammen und waren in der Regel unverheiratet, obwohl eine Minderzahl sich schon vermählt hatte (2,9–12 resp. 4), ein Widerspruch zwischen Theorie und Praxis, der auch im Falle der IlMurran bei den Massai vorkommt (Stewart 1977, 154). Angesichts Xenophons ausgesprochener philolakonischer Neigung zu Erziehungssystemen dieser Art könnte man diese Schilderung bezweifeln, aber Widengren (1969, 84–95) bestätigt ihre Grundzüge anhand einheimischer Quellen: Man ist Schüler (*kōtak*, *rētak*) von 7 bis 15 Jahren, Jüngling (*yuvān mart*) von 15 bis 20 Jahren, danach Erwachsener und schließlich ein vom Waffendienst entlassener Alter. Falk (im Erscheinen, vgl. Anm. 21 oben), dem ich diesen Hinweis auf Widengrens Arbeit verdanke, macht auf genaue Entsprechungen in Indien aufmerksam, nämlich *brahmacārin* (8–16), *yuvān*, *vratacārin* oder *márya* (bis 20), *madhyamavayasin* und *uttamavayasin*. Vierstufige Strukturen dieser Art sind ein ganz verbreiteter Typ (Schurtz 1902, 59 und 125), und wir haben schon gesehen, daß auch bei Kelten und Germanen Aufnahme in die Gesellschaft der Erwachsenen erst im Alter von 20 Jahren stattfinden durfte.

Κοῦρος, *κόρος* < **κόρFος* wurde auch mittels eines Dentalsuffixes zu **κόρFητ-* erweitert. Daß *κοῦροι* und *κούρητες* im Grunde gleichbedeutend waren, geht aus homeri-

schen Ausdrücken wie *κοῦροι Ἀχαιῶν* (Il. 2, 562 usw.) bzw. *κούρητες Ἀχαιῶν* (Il. 19, 248, vgl. auch 193) hervor, aber die Kureten erlangten eine außerordentliche mythische und religiöse Bedeutung, die Strabo (10, 3, 1–23) ausführlich abhandelt. *Κουρῆτες* treten nicht selten als ausgesprochen kriegerische Verbände auf, die Auswanderungen machen, um neues Land zu erobern: z. B. die Gegner der Aetolier nach der kalydonischen Eberjagd (Il. 9, 529–99; Strabo 10, 3, 1–3), die kämpferischen Ansiedler von Chalkis auf Euboea (Strabo 10, 3, 6) und die fünf Kureten aus Kreta, die den Rhodus gegenüberliegenden Cherronesus eroberten und fünf ihre Namen tragende Städte dort gründeten (Diodorus 5, 60, 1–3). Besonders berühmt in der Mythologie waren die neun kretischen Kureten (Strabo 10, 3, 22; Diodorus 5, 65, 1), die einen lärmenden Kriegstanz aufführten, um den kleinen Zeus vor seinem Vater Kronos zu verbergen, und als Vorbild der jugendlichen *Κουρῆτες* galten, die anläßlich der orgiastischen Riten des kretischen Zeus einen bewaffneten Tanz zur Erinnerung an des Gottes Geburt aufführten (Strabo 10, 3, 1: *τούτους δ' ὠνόμαζον Κουρήτας, νέους τινας ἐνόπλιον κίνησιν μετ' ὀρχήσεως ἀποδιδόντας, προστησάμενοι μῦθον τὸν περὶ τῆς τοῦ Διὸς γενέσεως*). Offensichtlich liegt ein derartiger Tanz dem kretischen Hymnus von Palaeokastro zugrunde, wo Zeus als 'größter *kouros*' angefleht wird (*ἰὼ μέγιστε κοῦρε ... γέγαθι μολπᾷ*; Jeanmaire 1939, 433–4). Kureten kommen auch anderswo als besessene und bewaffnete tanzende Priester vor (*ἅπαντας ἐνθουσιαστικούς τινας καὶ Βακχικοὺς καὶ ἐνοπλίῳ κινήσει μετὰ θορύβου καὶ ψόφου καὶ κυμβάλων καὶ τυμπάνων καὶ ὅπλων, ἔτι δ' αὐλοῦ καὶ βοῆς ἐκπλήττοντας κατὰ τὰς ἱερουργίας ἐν σχήματι διακόνων*; Strabo 10, 3, 7): Auf einem Berg in der Nähe von Ephesus, wo die Kureten angeblich die gebärende Leto vor Hera nach Muster der Geschichte von Zeus' Geburt schützten, fanden jedes Jahre eine Versammlung und ein Fest statt, deren Hauptmerkmale jugendliches Hochstreben (*ἔθει δέ τινι οἱ νέοι φιλοκαλοῦσι*), Trinkgelage und Weihriten unter Führung eines Kuretenvorstands waren (*τότε δὲ καὶ τῶν Κουρήτων ἀρχεῖον συνάγει συμπόσια καί τινας μυστικὰς θυσίας ἐπιτελεῖ*; Strabo 14, 1, 20).

Diese auf den ersten Blick verschiedenartigen Erscheinungen lassen sich miteinander vereinbaren, wenn man einen urgriechischen Männerbund (**korya* – siehe oben) von **korwoi* bzw. **korwētes* als Ausgangspunkt annimmt. Die militärischen und jugendlichen Aspekte (*οἱ Κουρῆτες ... νέοι καὶ κόροι ὄντες*; Strabo 10, 3, 11) verstehen sich dann von selbst, und derartige Vereine sind bekanntlich mit Weihriten und Tänzen, besonders Kriegstänzen, aufs engste verbunden (vgl. Schurtz 1902, 354; Stewart 1977, 257, 266–7, 308, 315): bei einigen Prärieindianerstämmen sind die Männerbünde sogar praktisch zu rituellen Tanzgesellschaften geworden (Stewart 1977, 323–5). Eine Art Priesterschaft ließe sich ja leicht auf einer solchen Grundlage aufbauen (vgl. Schurtz 1902, 356).

Strabo schreibt den Namen der *Κουρῆτες* bzw. *κόροι* einer besonderen Haarschur (*κουρή*[24]) zu: *ὄπισθεν κομῶντας γενέσθαι, τὰ δ' ἔμπροσθεν κείρεσθαι· διὸ καὶ Κουρῆτας ἀπὸ τῆς κουρᾶς κληθῆναι* (10, 3, 6; vgl. 10, 3, 8: *περί τε θρέψω καὶ κουρὰν τριχός, ἄμφω δὲ κόραις καὶ κόροις ἔστιν οἰκεῖα*). Da *κοῦρος* 'Jüngling, Krieger' und *κουρή* 'Haarschur' sich zueinander wie etwa *πλόκος* 'Flechte, d. h. geflochtenes (Haar)' und *πλοκή* 'das Flechten, Geflecht' verhalten, scheint Strabos Erklärung ungefähr richtig zu sein. Demnach wäre **κόρFος* etymologisch als 'Geschorener' zu deuten und dieses Haarschneiden als ein Weihritus aufzufassen, der die Aufnahme in den Männerbund bzw. Kriegerstand kennzeichnete und sowohl der *cend-gelt* 'Kopfschur' usw. der frühirischen *fían*-Mitglieder oder *díberga* als auch dem rituellen Abschneiden des Haares nach Erlegung des

ersten Feindes bei den germanischen Chatten (Tac. *Germ.* § 31) auffällig ähnlich war. Κοῦρος und *κουρή* scheinen somit auf das Verbum *κείρειν* 'scheren, (ab-)schneiden', idg. Wurzel **(s)ker-*, bezogen zu sein: vgl. Herodot 3,8 *τῶν τριχῶν τὴν κουρὴν κείρεσθαι*. Da Strabos Κουρῆτες vorn geschoren, aber hinten langhaarig waren, kann man sie gewissermaßen mit Homers *κάρη κομόωντες* Ἀχαιοί 'langhaarige Achäer' (vgl. auch Ἄβαντες ... *ὄπιθεν κομόωντες*, Il. 2,542) oder Spartas langhaarigen Kriegern, deren Sorge um Haarpflege (besonders vor einer Schlacht) berühmt war (Hdt. 7,208–9; Xen. *Resp. Lac.* 11,3; Plut. *Lyk.* 21), vergleichen. Das Kennzeichnen von verschiedenen Altersgruppen durch besondere Haartrachten usw. war ganz geläufig bei einigen Prärieindianerstämmen (Stewart 1977, 261–2), und die Mandan und Hidatsa hatten sogar eine jugendliche Männergesellschaft, die 'Halbgeschorene Köpfe' hießen (Stewart 1977, 257 ff.).

Die obigen Erörterungen deuten auf ein urgriechisches System von vier Hauptaltersstufen hin, die vorwiegend als **παΐϜιδες* 'Knaben', **κόρϜοι* 'kriegerische Junggesellen', *ἀνέρες* 'kriegspflichtige Ehemänner' und *γέροντες* 'alte, außer Waffendienst gekommene Ratsherren' bezeichnet wurden. Dabei bildeten die **korwoi* bzw. **korwētes* einen jugendlichen Männerbund, dessen gesellschaftliches Wesen sich am besten bei den Doriern in Sparta und Kreta bewahrt hatte, während seine wölfische Beschaffenheit am deutlichsten bei den Arkadern zu spüren war.

Möglicherweise ist der etymologische Zusammenhang zwischen *κοῦρος* und *κείρειν* erst sekundär wegen der wohl ererbten Haarschur des jungen Kriegers entstanden, denn gr. **korwos* ließe sich auch an den Namen *Śarvá-* des indischen Bundesgottes Rudra bzw. seines wölfischen Sohnes anknüpfen und auf eine idg. Wurzel **ḱer(H$_2$)-* 'versehren' (*IEW* 578) anstatt des velarhaltigen **(s)ker-* 'schneiden' zurückführen. *Śarváḥ* ist eigentlich der Schütze, der den *śáruḥ* 'Pfeil', die charakteristische Waffe Indras und der Maruts, schleudert. Falls gr. *κεραυνός* 'Donnerkeil', vor allem die Waffe von Zeus, durch Annahme einer *-nó-*Erweiterung hierher gehört, wären ein idg. **ḱer(H$_2$)u-* 'Wurfspieß' und ein darauf bezogenes agentives **ḱorw-ó-* 'Wurfspießträger' denkbar.[25]

Die Geschichte von Romulus, Remus und den Anfängen Roms wird ziemlich übereinstimmend von Livius (1,3–16), Dionys von Halikarnaß (1,76–2,56) und Plutarch (*Romulus*) erzählt, und ein paar Bemerkungen in Plut. *Rom.* (3,1; 14,1) zeigen, daß diese Fassung im wesentlichen mindestens auf Fabius Pictor (3. Jh. v. Chr.) zurückgeht. Das weltbekannte archaische Standbild der Wölfin im Kapitolmuseum erlaubt uns, die Entwicklung einer zentralen Episode des Mythos nicht später als das 6./5. Jh. v. Chr. zu datieren.[26] Anscheinend handelt es sich um eine uralte Legende, die spätere literarische Quellen ziemlich getreu, wenn auch in mancher Hinsicht etwas rationalisierend, wiedergeben. Diese Geschichte ist allerdings so bekannt, daß ein grober, auf gewisse einschlägige Aspekte gerichteter Entwurf für unsere Zwecke hinreichen dürfte.

Amulius setzte seinen Bruder Numitor ab, wurde König an seiner Stelle, tötete Numitors Sohn und ernannte seine Tochter zur Vestalin, damit sie ohne Nachkommenschaft bliebe. Trotzdem wurde sie schwanger vom Kriegsgott Mars[27] und gebar Zwillinge, Romulus und Remus, die auf Befehl ihres Großoheims ausgesetzt wurden. Nachdem eine Wölfin sie gerettet und gesäugt hatte, wurden sie von dem Hirten Faustulus gefunden und in der Wildnis erzogen. Dort befaßten sie sich mit Jagd, Kampf und Raub als Anführer einer Jungmannschaft: *ita geniti itaque educati, cum primum adolevit aetas, nec in stabulis nec ad pecora segnes venando peragrare saltus. Hinc robore corporibus animisque*

sumpto iam non feras tantum subsistere, sed in latrones praeda onustos impetus facere, pastoribusque rapta dividere, et cum his crescente in dies grege iuvenum seria ac iocos celebrare (Livius 4,8–9; vgl. Plut. *Rom.* 4). Obwohl die Gründung der Lupercalia dem arkadischen Einwanderer Evander aufgrund von Übereinstimmungen mit dem schon besprochenen Lykaia-Fest zugeschrieben wurde (Livius 1,5,2; Dion. Hal. 1,32,3–5; Plut. *Rom.* 21,3–5), besteht kein Zweifel daran, daß dieser Ritus und der Mythos von Romulus und Remus, der anläßlich der Lupercalia gefangen wurde (Liv., Plut. *loc. cit.*, Dion. 1, 80,1–3), aufs engste miteinander verbunden sind. Diesen Berichten über die Lupercalia ist zu entnehmen, daß ein Hund (vgl. die Wölfin) und zwei Ziegen (vgl. den Hirten Faustulus und seine Frau) in der Marshöhle (Schlupfwinkel der Wölfin – Dion. 1,79,8) geopfert wurden, worauf zwei Jünglinge (vgl. Romulus und Remus), die nur mit einem Gürtel aus Ziegenfell gekleidet waren, rasend umherliefen. Tierbesessenheit, Fellbekleidung, Beziehungen zu Wolf oder Hund, Jugend und Gewaltsamkeit treten im Mythos und Ritus unverkennbar hervor. Wie Dumézil (1939, 85) bemerkt, "dans la légende et dans la religion de Rome elle-même le belliqueux Romulus, meurtrier de son frère, et ses *juniores*, ravisseurs de troupeaux et de femmes, équilibraient le pacifique vieillard Numa, fondateur des lois; ... une mystique de la *celeritas*, patronée par le premier, compensait, complétait la morale de la *gravitas*, instituée par le second; ... au mois des *februa*, une fois l'an, aux flamines immobilisés dans d'innombrables interdictions se substituait la course brutale des luperques à demi boucs".

Remus' Gefangennahme zufolge (*crimini maxime dabant in Numitoris agros ab iis impetum fieri; inde eos collecta iuvenum manu hostilem in modum praedas agere*: Livius 1, 5,4) wurden die Zwillinge von ihrem Großvater anerkannt, rächten sich durch Mord an ihrem Großoheim Amulius und setzten Numitor wieder auf den Thron von Alba Longa, wobei ihre Gefolgschaft von *iuvenes* eine entscheidende Rolle spielte (Liv. 1,5,7–6,2). Darauf schickte Numitor die Zwillingssöhne seiner Tochter mit anderen Jünglingen aus, um ihre eigene Siedlung am Ort ihrer Aussetzung und Erziehung zu gründen. Laut Dionys von Halikarnaß (1,16,1–2) war es nicht nur in Italien, wo der Brauch teilweise mit dem *ver sacrum* zusammenhing, sondern auch bei den Griechen und anderen umliegenden Völkern Sitte gewesen, geweihte Jünglinge mit Waffen zu versehen und auszuschicken, um neues Land zu besiedeln: *τὸ μὲν πρῶτον ἱερά τις ἐξελθοῦσα νεότης, ἄνδρες ὀλίγοι κατὰ βίου ζήτησιν ὑπὸ τῶν γεναμένων ἀποσταλέντες, ἔθος ἐπιπληροῦντες ἀρχαῖον, ᾧ πολλοὺς βαρβάρων τε καὶ Ἑλλήνων ἐπίσταμαι χρησαμένους· ὁπότε γὰρ εἰς ὄχλου πλῆθος ἐπίδοσιν αἱ πόλεις τισὶ λάβοιεν ὥστε μήκετι τὰς οἰκείας τροφὰς ἅπασιν εἶναι διαρκεῖς ... θεῶν ὅτῳ δὴ καθιεροῦντες ἀνθρώπων ἐτείους γονὰς ἐξέπεμπον ὅπλοις κοσμήσαντες ἐκ τῆς σφετέρας*. Der ältere Plinius (*Nat. Hist.* 3,110) berichtet über die italischen Picentes, *orti sunt a Sabinis voto vere sacro*, und Strabo (5,4,2) führt ihren Namen auf einen Specht zurück, da dieser Weihevogel des Kriegsgottes (*pici Martio cognomine insignes et in auspicatu magni*, Plin. 10,18,20) den Auswanderern den Weg gezeigt haben soll: *ὥρμηνται δ' ἐκ τῆς Σαβίνης οἱ Πικεντῖνοι, δρυοκολάπτου τὴν ὁδὸν ἡγησαμένου τοῖς ἀρχηγέταις, ἀφ' οὗ καὶ τοὔνομα· πῖκον γὰρ τὸν ὄρνιν τοῦτον ὀνομάζουσι καὶ νομίζουσιν Ἄρεως ἱερόν*. Der Fall der Hirpini war durchaus ähnlich, außer daß ein Wolf die Auswanderung anführte: *Ἱρπῖνοι, καὐτοὶ Σαυνῖται· τοὔνομα δ' ἔσχον ἀπὸ τοῦ ἡγησαμένου λύκου τῆς ἀποικίας· ἵρπον γὰρ καλοῦσιν οἱ Σαυνῖται τὸν λύκον* (Strabo 5,4,12). Die Gründung Roms dort, wo die Wölfin Romulus und seinen Bruder säugte, gehört

offensichtlich diesem Rahmen zu, und Plutarch (*Rom.* 4,2) fügt sogar einen Specht der Wölfin hinzu, wobei beide als dem Kriegsgott geweihte Tierarten (vgl. den *victor Martius lupus* vor der Schlacht von Sentinum, Liv. 10,27,9) gelten: *ἐνταῦθα δὴ τοῖς βρέφεσι κειμένοις τήν τε λύκαιναν ἱστοροῦσι θηλαζομένην, καὶ δρυοκολάπτην τινὰ παρεῖναι συνεκτρέφοντα καὶ φυλάττοντα. νομίζεται δ' Ἄρεως ἱερὰ τὰ ζῷα.* Es sieht daher aus, als ob auswandernde Junggesellen dieser Art vor allem unter dem Schutz des Kriegsgottes standen (vgl. weiter die *Mamertini* 'Marsleute', die aus Samnium aufgrund eines *ver sacrum* auswanderten: Festus, S. 150 von Lindsays Ausgabe) und von seinen Tieren in der Wildnis unterstützt wurden. In der Mythologie können solche Austreibung und Hilfe auch am Lebensanfang stehen, wie im Falle von Romulus und Remus, aber der Zusammenhang mit dem kriegerischen und sogar wölfischen Junggesellenverband ist immer noch erkennbar. Das *ver sacrum* ist insofern mit Altersklassen verbunden, als diejenigen, die in einem bestimmten Jahr auf die Welt kamen, ausgeschickt werden (vgl. die gleichaltrigen Maruts). Das Schicksal von Romulus und Remus wird ebenfalls durch ihre Geburt bestimmt.

Laut Strabo (5,4,12) gab es eine Parallele zum *ver sacrum* auch bei den Griechen, wie Dionys oben behauptet, aber kein eindeutiges Beispiel davon steht uns zur Verfügung. Gewisse vorher besprochene mythische Auswanderungen der Kuretes stünden vielleicht im Einklang mit diesen Berichten. Wie dem auch sei, Dionys hat sicher recht, wenn er eine ähnliche Sitte anderen Nachbarvölkern zuschreibt. Livius (5,34,1–4) gibt die folgende, offensichtlich einheimische Ursprungssage der gallischen Besiedlung Norditaliens wieder: *de transitu in Italiam Gallorum haec accepimus. Prisco Tarquinio Romae regnante Celtarum, quae pars Galliae tertia est, penes Bituriges summa imperii fuit. ii regem Celtico dabant. Ambigatus is fuit, virtute fortunaque cum sua tum publica praepollens, quod in imperio eius Gallia adeo frugum hominumque fertilis fuit, ut abundans multitudo vix regi videretur posse. hic magno natu ipse iam exonerare praegravante turba regnum cupiens Bellovesum ac Segovesum sororis filios, impigros iuvenes, missurum se esse in quas dii dedissent auguriis sedes ostendit: quantum ipsi vellent numerum hominum excirent, ne qua gens arcere advenientes posset. tum Segoveso sortibus dati Hercynei saltus, Belloveso haud paulo laetiorem in Italiam viam di dabant.* Ein ganz ähnlicher Vorgang bei den Germanen wird von Paulus Diaconus (*Historia Langobardorum* 1,2–3 & 7) folgendermaßen erzählt: *populi dum in tantam multitudinem pullulassent, ut iam simul habitare non valerent ... igitur ea pars, cui sors dederat solum excedere genitale exteraque arva sectari, ordinatis super se duobus ducibus, Ibor scilicet et Aione, qui et germani erant et iuvenili aetate floridi et ceteris praestantiores, ad exquirendas quas possint incolere terras ... iter arripiunt. Horum erat ducum mater nomine Gambara ... de cuius in rebus dubiis prudentia non minimum confidebant. Igitur egressi de Scandinavia ... erant siquidem tunc Winnili* (später *Langobardi* wegen ihrer langen Bärte genannt) *universi iuvenili aetate florentes sed numero perexigui.... Mortuis interea Ibor et Aione ducibus, qui Langobardos ex Scandinavia eduxerunt ..., nolentes iam ultra Langobardi esse sub ducibus, regem sibi ad ceterarum instar gentium statuerunt.* Diese zwei Erzählungen stimmen nicht nur miteinander, sondern auch mit der Legende von Roms Gründung auffälligerweise überein, denn es geht in allen drei Fällen um die Ausscheidung eines Junggesellenverbandes unter der Führung zweier Brüder, deren Mutter die wesentliche vermittelnde Rolle spielt, während der (menschliche) Vater entweder ohne Belang oder gar nicht vorhanden ist. Da

Verwandte des Königs mütterlicherseits keinen Anspruch auf das Königtum und illegitime Söhne im allgemeinen fast keine Aussicht auf väterlichen Erbbesitz hatten, mußten sie auswandern, um den Gegenstand ihres Ehrgeizes anderswo zu suchen (vgl. Anm. 27), und es fragt sich, ob das Doppelkönigtum Spartas vielleicht in einer zweiteiligen Führerschaft der dorischen Einwanderer wurzelt. Wie dem auch sei, diese genauen Entsprechungen zwischen Römern, Galliern und Langobarden deuten auf eine west- oder vielleicht sogar gemeinindogermanische Ideologie und Praxis in bezug auf Auswanderungen hin, die den kriegerischen Junggesellen eine außerordentlich wichtige Rolle zuteilte.

Romulus befestigt und bevölkert Rom nach dem berühmten Mord seines Bruders und wird zum König ernannt. Da aber die Bürger der Nachbarstädte nicht bereit sind, ihre Töchter mit den unanständigen Mitgliedern dieser Junggesellensiedlung zu verheiraten, werden Romulus und seine Gefolgschaft dazu gezwungen, die Jungfrauen der Sabiner betrügerisch zu entführen (*signoque dato iuventus Romana ad rapiendas virgines discurrit*: Livius 1,9,10). Im Laufe des dadurch entstandenen Krieges erlegt Romulus selbst den König von Caeninum in einer Schlacht und weiht die *spolia opima* als Fußsoldat ein (Livius 1,10,4–7 und Plut. *Rom.* 16). Von einer wilden jugendlichen Kerntruppe umgeben, greift er in einer anderen Schlacht seinen berittenen Gegner Mettius Curtius an: *in eum haec gloriantem cum globo ferocissimorum iuvenum Romulus impetum facit. ex equo tum forte Mettius pugnabat; eo pelli facilius fuit* (Livius 1,12,9). Im Grunde genommen wird Romulus sein ganzes Leben hindurch von einem Junggesellenverband begleitet, und Livius (1,15,8) faßt seine Regierungszeit folgendermaßen zusammen: *multitudini tamen gratior fuit quam patribus, longe ante alios acceptissimus militum animis: trecentosque armatos ad custodiam corporis, quos Celeres appellavit, non in bello solum sed etiam in pace habuit.* Dionys (2,13) betont die Jugend dieser speertragenden *Celeres*, stellt sie dem *Senatus* gegenüber (*ὡς δὲ κατεσκευάσατο καὶ τὸ βουλευτικὸν τῶν γερόντων συνέδριον ἐκ τῶν ἑκατὸν ἀνδρῶν, ὁρῶν ὅπερ εἰκὸς ὅτι καὶ νεότητος αὐτῷ δεήσει τινὸς συντεταγμένης .... τριακοσίους ἄνδρας ἐκ τῶν ἐπιφανεστάτων οἴκων τοὺς ἐρρωμενεστάτους τοῖς σώμασιν ἐπιλεξάμενος, οὓς ἀπέδειξαν αἱ φρᾶτραι τὸν αὐτὸν τρόπον ὅνπερ τοὺς βουλευτάς, ἑκάστη φράτρα δέκα νέους, τούτους τοὺς ἄνδρας ἀεὶ περὶ αὐτὸν εἶχεν· ὄνομα δὲ κοινὸν ἅπαντες οὗτοι ἔσχον κελέριοι*) und vergleicht sie mit den schon besprochenen und eigentlich unberittenen spartanischen *ἱππεῖς*. Der Name *Celeres* 'die Geschwinden' erinnert an die schnellen jugendlichen Krieger oder Berserker bei den Germanen (Tac. *Germ.* § 6, zitiert am Anfang dieses Aufsatzes) und an die *impigri iuvenes* in Livius' oben zitiertem Bericht über die gallische Auswanderung nach Norditalien. Als der schwer verwundete Conall Cernach nach der Schlacht gegen die *fían*-Mitglieder oder *díberga* heimkehrt, bemerkt sein Vater: „schnell die Hunde, die dich gejagt haben (*lúatha coin dot-roiphnetar*)", worauf Conall erwidert: „das rührt aus einer Begegnung mit jungen Kriegern her (*is ed ron-bí do chomruc fri ócu ón*)" (*Togail Bruidne Da Derga* 1515–7 in Knotts Ausgabe von 1936; hier nach dem besseren Text von *LU* 7985–7 zitiert). Der kriegerische Junggeselle Achilles wird in der Ilias vor allem als 'schnellfüßig' (*ποδάρκης* bzw. *πόδας ὠκύς*) beschrieben, und *RV* 1,85,1, zum Beispiel, ist von Anspielungen auf die Schnelligkeit der Maruts durchdrungen. Diese Beweglichkeit hängt wohl nicht nur mit der Jugend, sondern auch mit der schon erörterten leichten Bekleidung bzw. Nacktheit der Mitglieder des Junggesellenvereins zusammen.

Der Rat, den der vergöttlichte Romulus kurz nach seinem Tode den Römern gibt, ist

ausgesprochen kriegerisch: *proinde rem militarem colant, sciantque et ita posteris tradant nullas opes humanas armis Romanis resistere posse* (Livius 1, 16, 8). Romulus ist sozusagen ein mythischer König der kriegerischen Junggesellen, der auf Gesetz und Vertrag nicht immer achtet (die Entführung der sabinischen Jungfrauen), und gilt als der Gründer und Leiter der Stadt Rom während ihrer wilden und gewalttätigen Jugendzeit.

Sein Nachfolger Numa Pompilius hingegen war schon vierzig Jahre alt (Plut. *Numa* 5, 1), als er ausnahmsweise von den *patres* des Senats zum König ernannt wurde (Plut. *Numa* 3, 3; Livius 1, 17–8), und zeichnete sich durch Gerechtigkeit und Frömmigkeit aus: *inclita iustitia religioque ea tempestate Numae Pompiliae erat. Curibus Sabinis habitabat, consultissimus vir ... omnis divini atque humani iuris* (Livius 1, 18, 1). Seine Aufgabe war es, diesen Eigenschaften gemäß eine zweite, auf Gesetze und Sitten gerichtete Gründung Roms durchzuführen: *qui regno ita potitus urbem novam, conditam vi et armis, iure eam legibusque ac moribus de integro condere parat* (19, 1). Frieden herrschte während seiner ganzen 43 Jahre langen Regierungszeit. Dieser alte, friedliche und gerechte Vertreter der *patres* ist seinem Vorgänger Romulus, dem jungen, kriegerischen und ungestümen Vertreter der *iuvenes*, ganz eindeutig entgegengestellt (vgl. Dumézil 1968, 274–6), aber der dritte König Roms, Tullus Hostilius, weist wiederum ein militärisches Temperament auf: *hic non solum proximo regi dissimilis sed ferocior etiam quam Romulus fuit ... senescere igitur civitatem otio ratus undique materiam excitandi belli quaerebat* (Livius 1, 22, 2). Die jugendliche Stadt, die Romulus gegründet hatte, war unter Numa in eine greisenartige Gemeinde verwandelt worden, und Tullus wollte diese Tendenz korrigieren.

Dumézil (1968, 261–84 usw.[28]) hat bekanntlich versucht, die ersten vier Könige Roms und ihre Haupteigenschaften in sein berühmtes, nach indischem Muster entwickeltes Schema der 'tripartition des fonctions' einzuzwingen, die in der urindogermanischen Gesellschaft vorgeherrscht haben soll. Daraus ergibt sich etwa (1) *Souveränität*, in (a) *magisch-religiöse* (ROMULUS) und (b) *religiös-vertragliche* (NUMA) Aspekte unterteilt, (2) *Kriegertum* (TULLUS), (3) *Wohlstand* (ANCUS). Die drei *flamines maiores* sollen eine entsprechende Verteilung von Funktionenen aufweisen, nämlich (1) *flamen Dialis*, (2) *flamen Martialis* und (3) *flamen Quirinalis* (z. B. Dumézil 1966, 147 ff.; 1966, 268–9).

Gegen diese Auffassung ist erstens eine bedenkliche Asymmetrie einzuwenden, indem es vier voretruskische Könige, aber nur drei *flamines* gab, und es fragt sich, ob die Spaltung der sogenannten 'ersten' Funktion in bezug auf frührömische Verhältnisse gerechtfertigt ist. Livius (1, 20, 1–2) verbindet die Funktionen des *flamen Dialis* ausdrücklich mit Numas Eigenschaften und schließt diejenigen von Romulus entschieden in dieser Hinsicht aus: *tum sacerdotibus creandis animum adiecit, quamquam ipse plurima sacra obibat, ea maxime quae nunc ad Dialem flaminem pertinent. sed quia in civitate bellicosa plures Romuli quam Numae similes reges putabat fore, iturosque ipsos ad bella, ne sacra regiae vicis desererentur, flaminem Iovi adsiduum sacerdotem creavit, insignemque eum veste et curuli regia sella adornavit. huic duos flamines adiecit, Marti unum, alterum Quirino.* Diese Schilderung steht im Einklang mit bekannten Tabus des *flamen Dialis*, dem es unter anderem verboten war, ein Heer zu erblicken, ein Pferd zu besteigen und Hund oder Ziege (vgl. die mit Romulus verbundenen Lupercalia oben) zu erwähnen oder zu berühren (Quellenangaben in der *Realencyclopädie* Pauly–Wissowas).

Zweitens ist es willkürlich, Romulus der 'ersten' und Tullus der 'zweiten' Funktion zuzuteilen, wenn beide als durchaus kriegerische Könige auftreten. Wendet man sich der

Erzählung von Livius zu, um den Hauptunterschied zwischen Romulus und Tullus ins Auge zu fassen, so stellt es sich heraus, daß Tullus seine zahlreichen Kriege mit Vorbedacht führt und sorgfältig, wenn auch manchmal eher schlau, auf *foedus* und *res repetundae* achtet, während der ungestüme Romulus solche Feinheiten im allgemeinen nicht berücksichtigt. Der erste Vertrag Roms wird sogar Tullus zugeschrieben (Livius 1, 24), und er sorgt am Anfang seiner Regierungszeit dafür, *ita pie bellum indici posse* (1, 22, 4). Im Gegensatz zu Romulus wird Tullus nicht als *iuvenis* bezeichnet, obwohl *iuvenes* unter Umständen für ihn kämpfen (z. B. die drei Horatii in Livius 1, 25–6). Man kommt somit auf den Gedanken, daß der von Tullus vertretene königliche Typ den erwachsenen Staatskrieger darstellt, während Romulus als jugendlicher Bundeskrieger gilt.

Der dritte Einwand ist, daß Dumézils Interpretation von Mars (1966, 208–45) und vor allem Quirinus (246–71) durchwegs aprioristisch ist und wichtigen antiken Berichten über diese Gottheiten widerspricht. Dumézil behauptet mit Recht, daß Mars vor allem ein Kriegsgott war, aber sein Versuch, Hinweise auf eine daneben stehende agrarische Funktion in gewissen frühen Gebeten (*Carmen Arvale*; Cato, *de Agricultura* 83 und 141) wegzuerklären, ist kaum überzeugend und auch unnötig. Mars war der frühe Schutzgott Roms, wie seine Rolle in der Romuluslegende, der Versammlungsplatz oder *Campus Martius* (vgl. *Mars Thingsus* = germ. **Tīwaz*: Davidson 1964, 57–8) usw. zeigen, und seiner waffenpflichtigen Bürger, die im Grunde Bauern (vgl. die berühmte Geschichte von Cincinnatus; Livius 3, 26 ff.) waren, falls es keinen Krieg gab; man vergleiche die friedliche Versammlung oder *óenach* der altirischen *túath* mit der schon erwähnten kriegerischen Versammlung oder *slógad* derselben, beide unter Anführung des Königs, der *slógad* anläßlich eines *óenach*s ankündigt (Binchy 1941, 102 und 106). Die agrarische Nebenfunktion von Mars war wohl auf die wirtschaftlichen Interessen der frührömischen Staatskrieger bezogen. Dumézils Annahme, daß Quirinus ursprünglich der friedlichen 'dritten' Funktion angehörte, stößt auf die Tatsache, daß die frühesten uns zugänglichen Belege übereinstimmend von einem Kriegsgott reden: z. B. wird er von Dionys (2, 48, 2) dem griechischen Enyalios gleichgestellt, taucht in Polybius' (3, 29, 6) Übersetzung eines Kriegsvertrages aus dem dritten Jahrhundert v. Chr. neben Iuppiter (Ζεύς) und Mars (Ἄρης) als Ἐνυάλιος auf, ist Herr der heiligen Schilde oder *ancilia* neben Mars Gradivus (Livius 5, 52, 7: vgl. weiter die *arma Quirini* in Festus, S. 238 von Lindsays Ausgabe) und wird von Cicero (*de Officiis* 3, 41; *de Natura Deorum* 2, 62) und anderen dem vergöttlichten Romulus gleichgestellt, was mindestens auf einen vorherigen engen Zusammenhang mit Roms Gründer hindeutet. Gegen diese und andere eindeutige Beweise kann Dumézil nur ein paar Fälle einsetzen, wo der *flamen Quirinalis* anscheinend an Fruchtbarkeitsriten teilnimmt. Gründlichere Beziehungen dieser Art werden im Falle von Mars anhand des Prinzips "un dieu est défini moins par les décors où il paraît que par le type du rôle qu'il joue" (Dumézil 1966, 229) abgelehnt, aber hier wird die Beweiskraft von Hintergrund und Rolle umgekehrt. Im Fest von Robigus bzw. Robigo opfert der *flamen Quirinalis* einen Hund und ein Schaf (vgl. die Lupercalia) und betet, um das Getreide vor diesem schädlichen Wesen zu schützen (Ovid, *Fasti* 4, 907 ff.), aber das besagt wenig, denn auch der kriegerische Rudra wird angefleht, Krankheiten abzuwehren (z. B. *RV* 2, 33, 2). Der zeitliche Zusammenhang zwischen *Quirinalia* und *Fornacalia* 'fête de la torréfaction des grains' (Dumézil 1966, 164), wenn nicht durch Zufall entstanden, bereitet keine besondere Schwierigkeit, denn den kriegerischen Junggesellenverbänden wurde oft eine be-

fruchtende Kraft zugeschrieben: vgl. Höfler (1934, 212, 324 usw.) über die Germanen, *RV* 2,33,1 (*prá jāyemahi, Rudra, prajābhiḥ*) in bezug auf Rudra, Vater der Regen bringenden Maruts, oder sogar die zwei fellbekleideten Jünglinge der Lupercalia, deren Streiche auf Mädchen befruchtend einwirken (Plut. *Rom.* 23,3 ff.). Die Teilnahme des *flamen Quirinalis* an den *Consualia*, Fest des Consus 'le dieu des grains mis en réserve' (Dumézil 1966, 162), laut Tertullian (*Spect.* 5) spricht ebensowenig für eine ausschließlich agrarische Funktion des Quirinus, besonders wenn die Beziehung dieses Festes zu Romulus, der Entführung der Sabinerfrauen und Wettkämpfen (Dion. Hal. 2,31) in Betracht gezogen wird. Quirinus war gewiß in erster Linie ein Kriegsgott, der von Anfang an mit Romulus assoziiert oder sogar identifiziert wurde.

Diese Erwägungen legen die Vermutung nahe, daß Quirinus im Grunde genommen die kriegerische Tätigkeit des Junggesellenverbandes verkörperte und deswegen dem Romulus nahestand, während Mars vor allem als Kriegsgott des Staates und seiner erwachsenen Männer demselben Bereich wie Tullus angehörte und auch als Patron der jugendlichen Krieger, die der Staat hinausschickte, galt. Das römische Paar *Quirinus/Mars* entspräche somit germ. **Wōdanaz/*Tīwaz* (an. *Óðinn/Týr* usw.), altind. *Rudráḥ/Índraḥ* und wahrscheinlich air. *Lug/Núadu.*[29] Das griechische Paar *Enyálios/Árēs* gehört aller Wahrscheinlichkeit nach hierher, denn Enyalios' ursprüngliche Beziehung zu Jungmannschaften ist zum Beispiel immer noch im schon diskutierten spartanischen Ritus von Platanistas deutlich erkennbar und die schon bei Homer (Ἄρης δεινὸς Ἐνυάλιος, Il. 17,210–1) auftauchende Assimilation an Ares wäre kein Wunder angesichts der frühen Beseitigung von wilden Junggesellenverbänden in vielen Teilen Griechenlands. Auch in Rom wurden derartige Vereine nach der frühen Periode auf Religion und Legende beschränkt und Quirinus' Rolle dementsprechend beeinträchtigt. Es gab auch bei den Römern zwei Gruppen von je zwölf *Salii*, jugendlichen mit Schild und Speer bewaffneten tanzenden Priestern, die Lobgesänge den Kriegsgöttern zu Ehren aufführten: *οὓς αὐτὸς ὁ Νόμας ἀπέδειξεν ἐκ τῶν πατρικίων δώδεκα τοὺς εὐπρεπεστάτους ἐπιλεξάμενος νέους, ὧν ἐν Παλατίῳ κεῖται τὰ ἱερὰ καὶ αὐτοὶ καλοῦνται Παλατῖνοι. οἱ μὲν γὰρ Ἀγωναλεῖς, ὑπὸ δέ τινων Κολλῖνοι καλούμενοι Σάλιοι, ὧν τὸ ἱεροφυλάκιον ἐστιν ἐπὶ τοῦ Κυρινίου λόφου, μετὰ Νόμαν ἀπεδείχθησαν ὑπὸ βασιλέως Ὁστιλίου κατ' εὐχήν, ἣν ἐν τῷ πρὸς Σαβίνους εὔξατο πολέμῳ. οὗτοι πάντες οἱ Σάλιοι χορευταί τινές εἰσι καὶ ὑμνηταὶ τῶν ἐνόπλων θεῶν .... παρέζωσται δ' ἕκαστοις αὐτῶν ξίφος καὶ τῇ μὲν δεξιᾷ χειρὶ λόγχην ἢ ῥάβδον ἤ τι τοιοῦθ' ἕτερον κρατεῖ, τῇ δ' εὐωνύμῳ κατέχει πέλτην Θρᾳκίαν* (Dion. Hal. 2,70,1–4). Diese Salii werden mit Recht von Dionys (*loc. cit.*) mit den griechischen Kuretes und von Dumézil (1966, 213) mit den altindischen Maruts verglichen: "leurs danses en armes rappellent que, chez les plus vieux Indiens, Indra et ses compagnons, la bande des jeunes guerriers Marut tout parés de plaques d'or, sont des 'danseurs', *nṛtú*". Die palatinischen Salier dienten dem Mars Gradivus (Livius 1,20,4), und die quirinalische Gruppe war ziemlich sicher auf Quirinus bezogen, denn Dionys spricht oben von mehr als einem Kriegsgott, der Tempel von Quirinus stand auf dem Quirinal, und die *ancilia* der Salier waren sowohl mit Quirinus als auch mit Mars assoziiert (Livius 1,20,4 und 5,52,7). Dieser auf Quirinus und Mars verteilte Salierdienst erinnert an die schon erörterte Schwankung der Maruts zwischen Rudra und Indra und an die unbeständige Haltung der Junggesellenverbände überhaupt.

Es wäre angesichts der oben angeführten Entsprechungen verlockend, dieses Schema

von zwei Kriegsgöttern, die dem Männerbund resp. Stamm angehören, und einem zwischen ihnen schwankenden Junggesellenverband auf die Urindogermanen selbst zurückzuführen, aber die indogermanischen Namen für diese göttlichen Wesen sind leider nicht rekonstruierbar. Trotzdem setzen diese auffälligen Parallelerscheinungen irgendeine indogermanische Vorlage, zumindest den schon dargelegten sozialen Gegensatz zwischen **koryos* und **tewtā* voraus.

Dumézils geniale Entdeckung eines begrifflichen Zusammenhanges zwischen den *flamines maiores* und den voretruskischen Königen Roms hat sich als gültig erwiesen, aber manche Einzelheiten passen schwerlich zu seinem dreifunktionalen Modell, das somit einer Neugestaltung zu bedürfen scheint. Daraus ergibt sich das folgende Schema: Romulus/fl. Quirinalis (*feroces iuvenes*), Tullus Hostilius/fl. Martialis (*bellicosi viri*), Numa Pompilius/fl. Dialis (*patres* bzw. *senes*). Die hier auftretende Reihenfolge von Altersstufen entspricht den vorher festgestellten urgriechischen Stufen von **kórwoi*, **anéres* und **gérontes* und auch der Reihenfolge ἔφηβοι, τέλειοι ἄνδρες, γεραίτεροι, die Xenophon den frühen Persern zuschreibt. Die ersten zwei Lebensphasen schließen sich dem ererbten Gegensatz zwischen **koryos* und **tewtā* an, und die Frage muß jetzt gestellt werden, ob auch die dritte Phase einer urindogermanischen Altersstufe entstammt. Es hat sich schon herausgestellt, daß desgleichen im alten Iran und Indien belegt ist, und ein Greisenstand taucht auch in frühirischen Quellen auf. In der *Vita S. Patricii* von Muirchú (7. Jh. n. Chr.), der im allgemeinen die einheimischen politischen und sozialen Verhältnisse seiner eigenen Zeit ziemlich genau auf Latein wiedergibt, *congregatis igitur senioribus et omni senatu suo dixit eis rex Loiguire* (Bieler 1979, 96: I 21 (1)). Lat. *senatus* entspricht wahrscheinlich dem air. Wort *airecht*, das in einer Glosse (*Thes.* II, 42. 5) lat. *curia* übersetzt, und im Falle der *seniores* wäre vielleicht an air. *sruithi* zu denken. *Tecosca Cormaic* § 3 (Meyer 1909) zeichnet die Taten auf, die den Wohlstand der *túath* fördern: "'O Cormac,' said Carbre, 'what is best for the good of a tribe (*cid as dech do less túaithe*)?' ... 'Questioning the wise (*fochmarc di gáethaib*) ... Listening to elders (*étsecht fri sruithi*)'", und der junge König Conaire behauptet am Anfang seiner Regierungszeit in *Togail Bruide Da Derga* § 15 „Ich werde die Weisen fragen, damit ich selbst weise werde (*im-caemros-sa do gaethaib corbom gaeth fo-deisin*)". Es sieht daher aus, als ob die Indogermanen selbst ein dreiteiliges Altersstufensystem dieser Art besaßen. Solche Systeme sind durchaus plausibel vom anthropologischen Standpunkt her (Schurtz 1902, 59, 125 usw.), und es ist unnötig, die nicht mannbaren Knaben mitzurechnen, denn Tacitus' (*Germ.* § 13) treffender Formulierung der altgermanischen Waffenverleihung gemäß: *ante hoc domus pars videntur mox rei publicae.*

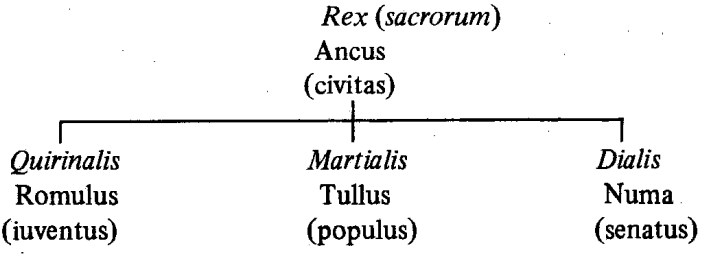
Das hier postulierte Altersstufensystem steht demjenigen der Massai, die aber verschiedene Greisenstufen anerkennen, typologisch ganz nahe. "After about fifteen years as senior warriors, an age-set advances to the status of junior elders; after fifteen more, to that of senior elders; and so on at like intervals as long as the set has living members. Between circumcision and their formal initiation as junior warriors, boys wander in bands all over the Masai country. After initiation they sleep in special bachelor huts with the unmarried girls. Only when they become senior warriors are they permitted to marry" (Murdoch 1959, 338).[30]

Die Anordnung der *flamines maiores* (1. *Quirinalis*, 2. *Martialis*, 3. *Dialis*) ist durch Seniorität (1. *iuvenes*, 2. *viri*, 3. *patres*) bestimmt, aber die Reihenfolge der entsprechen-

den Könige richtet sich nach einem bekannten strukturalistischen Prinzip der Vermittlung zweier sich widersprechender Begriffe durch ein drittes, dazwischen stehendes Glied. In diesem Fall wird die polare Opposition zwischen Romulus, dem ungestümen kriegerischen Jüngling, und Numa, dem gerechten friedlichen Greis, durch Tullus, den gerechten kriegerischen Erwachsenen, vermittelt. Wie verhält es sich im Falle des vierten Königs Ancus Marcius, den Dumézil seiner 'dritten' Funktion zuschreibt?

Ancus ist im Grunde genommen weder ausgesprochen kriegerisch noch durchaus friedlich: *medium erat in Anco ingenium, et Numae et Romuli memor* (Livius 1,32,4). Als die Latiner ihren Vertrag mit Tullus nicht hielten und Rom angriffen, verband er Tullus' Achtung vor *res repetundae* mit Numas Neigung zu Ritualen und gründete das *ius fetiale* (*ut tamen, quoniam Numa in pace religiones instituisset, a se bellicae caerimoniae proderentur, nec gererentur solum sed etiam indicerentur bella aliquo ritu*; 32,5). Daraufhin führte er einen erfolgreichen Krieg gegen die Latiner, was zur Dumézilschen Auffassung schlecht paßt, nahm Städte ein, nahm ihre Bevölkerung als neue römische Staatsbürger auf und bereicherte Rom mit Beute: *nec urbs tantum hoc rege crevit sed etiam ager finesque: silva Mesia Veientibus adempta usque ad mare imperium prolatum, et in ore Tiberis Ostia urbs condita, salinae circa factae; egregieque rebus bello gestis aedis Iovis feretrii amplificata* (33,8–9). Am Ende seiner Regierungszeit wird er als *cuilibet superiorum regum belli pacisque artibus par* (35,1) bezeichnet.

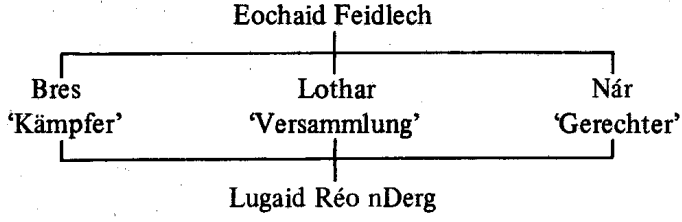
Hier handelt es sich nicht bloß um die Vermittlung gegenüberstehender Begriffe, sondern vielmehr um die Vereinigung sämtlicher guter Eigenschaften, die seine drei Vorgänger besaßen, in einem einzelnen König. Ancus schließt sozusagen seine drei verschiedenartigen und in ihren eigenen Bereichen erfolgreichen Vorgänger in sich und erreicht ein ganz umfassendes Gedeihen für sich selbst und sein Volk. Eine integrierende Funktion kennzeichnet den König den drei *flamines maiores* gegenüber (Dumézil 1959), und diese unentbehrliche Stelle wurde in der Republik vom sogenannten *Rex sacrorum* übernommen, der den Vorrang vor den drei *flamines maiores* hatte und Roms angesehenster Priester war (vgl. Dumézil 1966, 193 und Pauly–Wissowa, *Realencyclopädie*). Dadurch decken sich Roms voretruskische Könige und höchste Priesterämter sauber miteinander, wie das folgende Diagramm zeigt.



Die Hauptmerkmale der ersten drei Könige im Werk von Livius sind *ferocitas* (Romulus), *fides* (Tullus) und *iustitia religioque* (Numa). *Fides* hängt mit *foedus* zusammen (vgl. Benveniste 1969, I, 115–9) und ist sowohl im Frieden als auch im Kriege ein unentbehrlicher Bestandteil der sozialen Ordnung. Der römische König waltete laut Dionys (2,14, 1) über Religion und Justiz, Volks- und Senatsversammlungen und Kriegsführung. Ähnliche Funktionen kamen auch den spartanischen (Michell 1964, 105–15 und 141) und

hethitischen (Gurney 1954, 65–6 und 69) Königen zu, und der altirische König war zugleich Kriegsführer (Binchy 1970, 17–8), Versammlungsvorsitzender (vgl. die Diskussion über *óenach* und *slógad* oben), Richter[31] und sakrale Person (Byrne 1973, 23–5; Ó Cathasaigh 1977, 63–5). Die bekannte 'Wahrheit' des Königs (air. *fír flaithemon*) bestand aus Vorzüglichkeit, die alle drei Bereiche (etwa Mut, Verpflichtung, Gerechtigkeit) umfaßte, und hatte allgemeines Gedeihen zur Folge, da König und Kosmos einander widerspiegelten (vgl. Frankfort 1948, über den altägyptischen König). Aufgrund von Übereinstimmungen zwischen Irland und Indien spricht Watkins (1979, 181) von "a feature of Indo-European culture: a simple but powerful ethical notion of the Ruler's Truth (Ved. *ṛtám*, later *satyám*, Av. *aṣəm*, Gk. *δίκη*, Ir. *fír*) ... which ensures the society's prosperity, abundance of food, and fertility, and its protection from plague, calamity, and enemy attack". Ancus Marcius liefert jetzt eine zusätzliche Bestätigung aus Rom, und Od. 19, 109–14 stellt die friedliche Seite dieses Zusammenhangs ähnlich wie manche air. Stellen (z.B. *Togail Bruidne Da Derga* §§ 17 und 66) dar. Es handelt sich um ein sakrales Königtum schlechthin klassischen Gepräges, aber das oben skizzierte dreiteilige Schema scheint dabei spezifisch indogermanisch zu sein. Die römische Ideologie erkennt erfolgreiche Könige an, die doch das Königtum in seiner idealen Vollkommenheit nicht ausüben, und der air. Text *Audacht Morainn* redet ebenfalls vom ungestümen 'Stierkönig' (*tarb-flaith*, vgl. Romulus), vom 'klugen König' (*ciall-flaith*), der die *túatha* und ihre Gebiete schützt, wofür sie ihm Gebühren und Dienste entrichten (*ar-clich side cricha sceo túatha, to-lécet a séotu 7 a téchte ndó*, vgl. Tullus), und vom 'wahren König' (*fír-flaith*) selbst (§§ 62, 60, 59 der Ausgabe von Kelly 1976).

Während die römische Tradition den dreiteiligen Aufbau des idealen Königtums der geschichtlichen Denkart angepaßt hat, kommt ein auffällig ähnliches und fast gleichbedeutendes Schema in einer wohl ursprünglicheren mythischen Gestalt in den frühirischen Sagen *Aided Medba* (*LL* 14390 ff.) und *Cath Boinde* (*Ériu* 2, 1905, 174 ff.) vor. Die 'weißen Drillinge' (*trí Find-emna*), Bres ('Kämpfer'), Nár ('Gerechter') und Lothar ('Versammlung' – vgl. *Campus Martius*, *Mars Thingsus* oben), standen gegen ihren Vater, den mythischen König Irlands Eochaid Feidlech, auf, aber ihre Schwester bot sich ihnen nacheinander vor der Schlacht an, um sie von ihrer Absicht abzulenken. Diesem Inzest zufolge gebar sie den berühmten König Irlands Lugaid Réo (bzw. Ríab) nDerg 'L. der roten Streifen', dessen Name folgendermaßen in *Cóir Anmann* § 105 (*IT* iii 332) erklärt wird: "Lugaid Réo nDerg, that is, a red (*derg*) stripe (*sriab*). Two red stripes were over him, to wit, a circle round his throat and circle over his waist. His head resembled Nár's, his breast that of Bres; from the belt downwards he was like Lothar". Eochaids Königtum läuft Gefahr, in seine drei Hauptteile auseinanderzufallen, wird aber von seiner Tochter gerettet, die auch für seine künftige Wiederherstellung sorgt. Daraus ergibt sich folgendes Schema:



Dumézil (1973) hat einen ziemlich ähnlichen Vorgang im Mahābhārata mit diesem frühirischen Mythos verglichen. Dort geht es um Yāyātis Sturz vom Himmel und seine Wiedereinsetzung anhand von seinen vier verschiedenartig begabten Enkeln, die seine Tochter Mādhavī (vgl. air. Medb, Tochter von Eochaid Feidlech) vier verschiedenen Königen geboren hatte. Wie in einer indischen Quelle zu erwarten wäre, sind die drei Dumézilschen Funktionen (3, 2, 1b, 1a) ganz sauber auf die vier Enkel verteilt, aber eine iranische Legende über den Zerfall des königlichen Glanzes (*xᵛarənah*) von Yima in seine drei Teile im Avesta (*Yašt* 19, 34–8) bereitet gewisse Schwierigkeiten (Dumézil 1973, 39–42). Diese drei aufgelösten Teile fallen dem Miθra, dem Θraētaona und dem Kərəsāspa zu und sollen der ersten, dritten und zweiten Funktion respektive angehören. Christensens von Dumézil (1973, 41) zitierter Einwand, daß "if it is understandable that the fire of the priests would be received by the god Miθra and that of the warriors by the hero Kərəsāspa, it is less easy to understand why Θraētaona, who was Yima's avenger and the *xᵛarənah*'s true heir, would have contented himself with the fire of the husbandmen", scheint berechtigt zu sein. Die Antwort, daß "the family of the Āθwya (that of Θraētaona) seems to have been before all else a family of agriculturalists, for the greater part of its members have names composed with the name of the ox" (Darmesteeter in *loc. cit.*), ist kaum befriedigend, denn im Text selbst heißt es "when the second *xᵛarənah* ... took flight ..., Θraētaona, the descendant of the house of the Āθwya, of the powerful house, seized it, so that he became the most victorious of victorious men [*vərəθravaṇąm vərəθravastəmō*], beside Zaraθustra; he who conquered the three-mouthed, three-headed, six-eyed, thousand-talented, very strong Aži Dahāka" (*op. cit.* 40). Die von Dumézil (*op. cit.* 41) herangezogene Stelle aus dem Pahlavi *Dēnkart*, wo der agrarische Aspekt deutlich zum Ausdruck kommt, mag wohl auf einer späteren Entwicklung beruhen und bietet sowieso keine vollkommene Lösung, da Fretons Sieg immer noch vorhanden ist. Alles wird aber in Ordnung gebracht, wenn man annimmt, daß die avestische Dreiheit Kərəsāspa, Θraētaona, Miθra im wesentlichen der römischen Trias Romulus, Tullus, Numa entspricht, denn die mittlere, von Tullus vertretene Stufe schwankt je nachdem zwischen Kriegsdienst und Landwirtschaft. Ein derartiges Schema stünde ja Xenophons oben zitiertem Bericht über die frühpersischen Altersstufen ganz nahe, und man könnte sogar sagen, wenn es erlaubt wäre, altirische Terminologie hier anzuwenden, daß Yima ein *fir-flaith*, Θraētaona dagegen nur ein *ciall-flaith* war.

Schließlich sei Dumézils (1966, 226–7) Beschreibung des altertümlichen (vgl. Puhvel 1970, 159–72) indischen Königsweihritus *aśvamedháḥ* angeführt: "une fois revenu, le cheval est sacrifié selon un rituel extrêmement minutieux qui comporte un symbolisme très riche, le cheval étant assimilié à la totalité de ce que peuvent souhaiter le roi et, à travers lui, ses sujets. Peu avant l'immolation, le corps du cheval vivant est divisé en trois secteurs, antérieur, médian et postérieur, sur lesquels trois des femmes du roi (la reine en titre, la favorite, et une femme dite 'rejetée') font respectivement des onctions mises sous la patronage des dieux Vasus, Rudras et Adityas et destinées à procurer au roi, differentiellement, l'energie spirituelle (*tejas*, par l'avant), la force physique (*indriya*, par le milieu), le bétail (*paśu*, par l'arrière), ces trois avantages, répartis sur les trois fonctions, se résumant dans un quatrième terme, la prospérité ou la bonne fortune (*śrī*)". Hier findet sich das rituelle Gegenstück zum frühirischen Mythos von Lugaid Réo nDerg vor, und der indogermanische Ursprung dieser Ideologie, die das Wohl des Volkes einem die

drei Hauptteile der Gesellschaft verkörpernden König zuschreibt, kann jetzt kaum in Frage gestellt werden, aber die Entscheidung zwischen dem von Dumézil und Benveniste (1969, I, 279–92) bevorzugten Klassensystem indoiranischer Art und dem in diesem Aufsatz vorgeschlagenen Altersstufenmodell steht immer noch aus.

Der künftige König Romulus wurde, wie wir schon gesehen haben, nach der Absetzung seines Großvaters als Kind in der Wildnis von einer Wölfin und danach von Hirten erzogen, eine Symbolik, die eng mit seiner jugendlichen Tätigkeit im Junggesellenverband zusammenhing. Nachdem seine Herkunft durch einen Streit mit anderen Hirten seinem Großvater bekannt geworden war, setzte er den König (von Alba zugunsten seines Großvaters) ab und wurde selbst zum König (von Rom). Das doppelte König-Werden und auch (siehe oben) Romulus' Zwillingsbruder gehören zu seiner zusätzlichen Rolle als Stadtgründer und sind deswegen hier eingeklammert bzw. weggelassen. Sonst gleicht diese römische Geschichte der persischen Legende von der Jugend und Thronbesteigung Kyros des Großen, die Herodot (1, 107–30) sehr ausführlich wiedergibt, auf auffallendste Weise. Vor dem Kind seiner Tochter in einem Traum gewarnt, vermählte der Mederkönig Astyages sie mit einem ruhigen Perser namens Kambyses. Ihr danach geborener Sohn wurde auf den Befehl des Königs ausgesetzt, aber von einem Hirten und seiner Frau namens 'Hündin' (*οὔνομα δὲ τῇ γυναικὶ ἦν τῇ συνοίκεε Κύνω κατὰ τὴν Ἑλλήνων γλῶσσαν, κατὰ δὲ τὴν Μηδικὴν Σπακώ· τὴν γὰρ κύνα καλέουσι σπάκα Μῆδοι*, 110 – vgl. av. *spā* 'Hund' < idg. **kʷō(n)*) gerettet und in einer gebirgigen Gegend erzogen. Nachdem ein Hader mit einem anderen Knaben zur Entdeckung seiner Abstammung geführt hatte, wurde er mit seinen Eltern wieder vereinigt. Hier verrät Herodots Erzählung die Ersetzung einer ursprünglichen Legende, in der in der Tat eine Hündin das Kind Kyros erzog, durch eine rationalisierte Fassung, die den Namen auf die Frau des Hirten übertrug: *τραφῆναι δ' ἔλεγε ὑπὸ τῆς τοῦ βουκόλου γυναικὸς, ἥτις τε ταύτην αἰνέων διὰ παντός, ἦν τέ οἱ ἐν τῷ λόγῳ τὰ πάντα ἡ Κυνώ. οἱ δὲ τοκέες παραλαβόντες τὸ οὔνομα τοῦτο, ἵνα θειοτέρως δοκέῃ τοῖσι Πέρσῃσι περιεῖναί σφι ὁ παῖς, κατέβαλον φάτιν ὡς ἐκκείμενον Κῦρον κύων ἐξέθρεψε* (122). Eine ähnliche Rationalisierung ist auch in der Geschichte von Romulus und Remus belegt (z.B. Livius 1,4,7: *sunt qui Larentiam* (die Frau des Hirten) *vulgato corpore lupam*[32] *inter pastores vocatam putent; inde locum fabulae et miraculo datum*), hat aber die ursprüngliche Wölfin nicht verdrängt. Kyros stand jedenfalls gegen seinen Großvater auf und wurde an seiner Stelle König. Dadurch wurde das Mederreich in ein Perserreich verwandelt.

Fast dasselbe Schema kommt vor in der inhaltlich ältesten Version der Sage über die Geburt und Thronbesteigung von Cormac mac Airt, dem fabelhaften König Irlands, dessen Jugend in der *fían* bzw. *cuire* laut *Tecosca Cormaic* § 8 uns früher beschäftigt hat. *Genemain Chormaic* (*SG* I, 253 ff.; Hull, *Ériu* 16, 1952, 82 ff.) erzählt, daß der Schmied Olc seine Tochter dem König Art in der Nacht vor der Schlacht von Mag Mucrama anbot, damit sie einen mächtigen Sohn gebäre. Art starb in der Schlacht gegen Mac Con, der dadurch König wurde, aber später kam Cormac in einer Wildnis zur Welt, als seine Mutter unterwegs nach Corann war. Darauf wurde das Kind seiner schlafenden Mutter von einer Wölfin weggenommen und in einer Höhle mit ihren eigenen Jungen aufgezogen. Cormac wurde aber später gefunden und seinem Pflegevater Lugnae Fer Trí, dem Pelztierjäger, zur Erziehung in der Wildnis übergeben. Nach einem Zank mit Lugnaes Sohn wurde Cormacs königliche Abstammung offenbart, worauf er nach Tara ging, Mac Con absetzte und zum König von Irland ernannt wurde.

In der altnordischen *Vǫlsungasaga* (IV–VIII) wird der König Vǫlsung vom König Siggeir, dem Gemahl seiner Tochter Signy, ermordet, und seine zehn Söhne werden gefangen, an einen Balken gefesselt und im wilden Wald ausgesetzt. Der einzige, der die nächtlichen Angriffe einer Wölfin überlebte, war Sigmund, der nachher in einem unterirdischen Lager im Wald wohnte und von seiner Schwester Signy betreut wurde. Einer blutschänderischen Verbindung zufolge wurde ihnen ein Sohn, Sinfjǫtli, geboren, der eine Zeitlang mit Sigmund in Wolfsgestalt umherschweifte (siehe den Anfang dieses Aufsatzes). Mit Hilfe Sinfjǫtlis tötete Sigmund den Mörder seines Vaters, kehrte heim und wurde König seines eigenen Volkes. Das siebte Buch der *Gesta Danorum* von Saxo Grammaticus beginnt mit der Abwechslung und später Aufteilung des Königtums zwischen den Brüdern Harald und Frothi; letzterer wurde daraufhin eifersüchtig und ermordete seinen Bruder. Haralds Söhne, Harald und Haldan, entgingen ihrem Onkel mit Hilfe von Signy: Wolfsklauen wurden an ihre Füße gebunden, um Wolfsfußspuren nachzumachen, und zwei Kinder niedriger Geburt wurden geschlachtet, damit alles aussähe, als ob die zwei Kinder des Königs von Wölfen zerrissen worden wären. Danach wurden sie in einer Baumhöhle wie Hunde bewahrt: *qui mox a tutoribus cava conclusi ilice, ne ullum vitae eorum indicium ederetur, diu sub canum specie nutriebantur; latrantum quoque iis vocabula indita, quominus latentum opinio vulgaretur* (I, S. 182 der Ausgabe von Olrik und Raeder 1931). Die Knaben wurden endlich von Frothi entdeckt und weggeschickt. Nachdem sie aufgewachsen waren, kehrten Harald und Haldan zurück, stellten sich verrückt wie Berserker, so daß ihr Onkel ihnen nichts Böses antat, und vernichteten ihn in der folgenden Nacht, worauf Haldan König an seiner Stelle wurde.

Ein derartiges Schema schimmert auch in der griechischen Geschichte von Jason durch. Pelias beraubte seinen Bruder Aeson des Königtums und wollte dessen Sohn Jason töten. Das Kind wurde aber durch eine List gerettet und von dem halbtierischen Kentauren Cheiron in der Wildnis erzogen (vgl. Graves 1960, II, 215 ff. mit Quellenangaben). Nach seiner Rückkehr wurde Jason wieder ausgeschickt, um das goldene Vlies aufzusuchen. Diesmal folgte der Mord von Pelias auf seine Heimkunft. Der Mythos von der Geburt des griechischen Götterkönigs und von seiner Erlangung der Königswürde weist noch genauere Übereinstimmungen mit den eben erwähnten Erzählungen auf (Hesiod, *Theogonie* 453–506; Apollodoros 1, 1, 5 – 1, 2, 1 usw.). Kronos war bekanntlich gewohnt, jedes Kind, das seine Gemahlin Rhea ihm gebar, zu verschlingen, um eine Prophezeiung über seine künftige Absetzung zu vereiteln. Das sechste Kind, Zeus, wurde aber in der Höhle Dikte auf Kreta geboren, von der Milch einer Ziege genährt (vgl. Frazers Anmerkung zu Apoll. 1, 1, 7 in der Loeb-Ausgabe 1921) und von den waffenklirrenden Kuretes vor Kronos verborgen, dem ein Stein anstatt des Kindes gegeben wurde. Später rettete der herangewachsene Zeus seine Geschwister, führte sie in einem erfolgreichen Krieg gegen Kronos und die anderen Titanen und wurde König der Götter nach der Absetzung seines Vaters. Während Romulus, Kyros und Cormac von einer Wölfin gesäugt und von Hirten oder desgleichen geschützt wurden, sind die tierischen und menschlichen Funtionen in diesem griechischen Erziehungsmythos einfach umgestellt worden, was ja säugende Ziege und schützenden Junggesellenverband (vgl. die frühere Diskussion über die Kuretes) ergibt. Auch hier wird der Königssohn in die Wildnis vertrieben, wo Tiere und halbwilde Männer ihm Beistand leisten, bevor er zurückkehrt und an die Macht kommt. Der kretische Zeus, der als *μέγιστε κοῦρε* angeredet wird, und der arkadische Zeus, der angeblich auf dem Berg Lykaion

auf die Welt kam (Paus. 8, 38, 5) und Patron des Lykaia-Festes war, sind schon in bezug auf die kretischen Männerbünde und arkadischen Werwölfe erwähnt worden, und man darf annehmen, daß die Symbolik der Geburt und Erziehung von Zeus eng mit derartigen jugendlichen Institutionen zusammenhing. Ganz anders sah der ältere Zeus, Homers *πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε*, aus. Daß der frühgriechische Mythos von drei aufeinanderfolgenden Hauptgöttern unter vorderorientalischem Einfluß entstanden ist (vgl. West 1966, 18–31), scheint ziemlich sicher, aber diese Theorie schließt altererbte Bestandteile auf keinen Fall aus, und der oben angestellte Vergleich mit römischen, persischen, irischen und germanischen Traditionen zeigt, daß diese Erzählung, die in mancher Hinsicht keinen Widerhall im Vorderen Orient findet, im großen und ganzen durchaus indogermanischen Gepräges ist.

Vertreibung und Rückkehr, soziale Erniedrigung und Erhöhung, Hilfe von Tieren, Sippenrache usw. sind bekanntlich nicht auf das indogermanische Heldenleben beschränkt, sondern gehören zu einer sogenannten 'internationalen' Schablone, die sozusagen die 'Liminalität' des Helden zum Ausdruck bringt.[33] Trotzdem stimmen die fünf angeführten Fälle so genau überein in bezug auf allgemeinen Aufbau und gewisse Einzelheiten (vor allem die Rolle der Wölfin und den Streit, der zur Anerkennung führt[34]), daß die genetische Hypothese, die auf der schon festgestellten indogermanischen Abstammung der betreffenden Sprachen beruht, einer typologiebezogenen Polygenese oder weitreichenden Diffusion als Erklärung unbedingt vorzuziehen ist. Demnach wäre ein indogermanischer Erzähltyp anzuerkennen. Danach wird der Abkömmling, meistens Sohn, eines Königs in die Wildnis vertrieben, wo eine Wölfin ihn säugt und Hirten ihn aufziehen, er rächt sich aber später an seinem Verfolger und erlangt dadurch die Königswürde. Das Schwanken zwischen Wolf und Menschen, das in dieser Erziehungsschablone hervortritt, deutet auf ein halbtierisches Wesen hin, das für die tierbesessenen Mitglieder des Männerbundes oder **koryos* typisch war, und wir haben schon gesehen, daß bei den Kelten und Germanen Königssöhne daran gewöhnt waren, ihre Jugendzeit in einem Junggesellenverband zu verbringen, wonach sie in die **teutā* zurückkehrten und unter Umständen die Königswürde übernahmen. Es liegt angesichts der oben erörterten Beispiele nahe, daß derartige auf Altersstufen bezogene Vorgänge bis in die grundsprachliche Epoche zurückreichen und schon urindogermanisch entsprechende mythische Schemata hervorgebracht hatten. Dabei treten Spannungen zwischen der jüngeren und der älteren Generation, Rivalität innerhalb und außerhalb der Sippe und Erlangung der Königswürde durch Gewalt öfters in den Vordergrund. Vielleicht wirft eine Bemerkung von Schurtz (1902, 126) Licht auf das Prinzip, das Erscheinungen dieser Art zugrunde liegt: „Wo das Häuptlingstum stark entwickelt ist, wie meist bei den Negern, stehen die engeren Vereinigungen oft unter der Führung von Häuptlingssöhnen und bilden eine Art Gefolgschaft. Von den Kaffern wird ausdrücklich berichtet, daß die mit dem Sohne eines Häuptlings zugleich Beschnittenen nunmehr diesem untergeben sind, während der Vater die Herrschaft über die älteren Leute behält".

Gewisse zentrale Aspekte des Wortschatzes, der auf dieses postulierte Altersstufensystem bezogen zu sein scheint, sind schon behandelt worden, aber das Ganze bedarf jetzt einer eingehenderen sprachlichen Untersuchung. Es hat sich herausgestellt, daß der Gebrauch von **koryos*, **koryonos* und **tewtā*, **rēks*, um die zwei Hauptteile der Gesell-

schaft unter ihren jeweiligen Herrschern zu bezeichnen, fast sicher auf die Grundsprache selbst zurückgeht. Der **koryos* bestand in der Regel aus besitzlosen, auf Kampf und Jagd angewiesenen wilden Junggesellen, während die **tewtā* im Grunde die Gemeinde der kriegspflichtigen viehbesitzenden Ehemänner war und einen **rēks* 'König' an ihrer Spitze hatte. Hinzu kam aller Wahrscheinlichkeit nach eine Gruppe von außer Waffendienst gekommenen Greisen, die sich mit Gesetz, Religion usw. befaßten und als Königsrat dienten. Während **rēks* und **tewtā* (einschließlich der Greise) aufs engste miteinander verbunden waren, war ihre Beziehung zum fast unabhängigen **koryos* wesentlich lockerer, obwohl auch **koryos* und **koryonos* unter idealen Umständen dem König zur Verfügung standen. **Koryos* und **tewtā* scheinen einander vor allem im wirtschaftlichen (Jagd/Viehzucht usw.), sozialen (Wildheit/Gesetzmäßigkeit) und militärischen (leichte Fußtruppen/Streitwagenkrieger) Bereich ergänzt zu haben.

Daß die Mitglieder des idg. **koryos* aufgrund ihrer wölfischen Beschaffenheit **wl̥kʷōs* (bzw. **lukʷōs*) 'Wölfe' hießen, ist schon festgestellt worden. Möglicherweise wurde auch **ǵhwer-es* 'wilde Tiere' (*IEW* 493) daneben gebraucht, denn die männerbundartigen Kentauren heißen Φῆρες in Il. 1, 268 und 2, 743, und das Adjektivum *ferox* wird mehrmals in bezug auf die frührömischen *iuvenes* verwendet. Unabhängige nachindogermanische Entwicklungen sind aber in diesem Fall keineswegs ausgeschlossen. Angesichts der römischen (*iuvenes*), altindischen (*yúvāno Rudrāḥ* usw. in bezug auf die Maruts) und altirischen (*oaic féne*) Belege bezeichnete idg. **yuHen-es* bzw. die danebenstehende, durch **-ko-* erweiterte Form **yuHn̥-kōs* (> air. *oaic*) solche Leute als Altersstufe im engeren Sinne (*IEW* 510). Es ist, wie schon bemerkt, möglich, aber kaum wahrscheinlich, daß gr. κοῦροι von einem auf Mitglieder des **koryos* bezogenen **korwōs*, etwa 'Wurfspeerträger', herzuleiten ist. Die geläufigste Bezeichnung der Männerbundsmitglieder im Indoiranischen, **maryās(as)*, wird herkömmlich mit gr. μεῖραξ 'Mädchen' verglichen und auf idg. **meryōs* (*IEW* 738–9) zurückgeführt, z. B.: "le suffixe **-ko-* est la forme thématique de **-ek-*: skr. *marya-ká-ḥ* 'petit homme' est à rapprocher de gr. μεῖραξ" (Meillet 1964, 269). Das weiter suffigierte Maskulinum μειράκιον 'Knabe' wäre semantisch angebracht, da das Wort im Grunde genommen einen bartlosen Jüngling zwischen etwa 14 und 21 Jahren zu bezeichnen scheint (vgl. Liddell–Scott, *Greek-English Lexicon*, 8. Ausgabe, wo die Definition von Hippokrates angeführt ist: ἄχρι γενείου λαχνώσεως, εἰς τὰ τρὶς ἑπτά. Man denkt sofort an den air. *fer midboth ... ó chetheoraib bliadnaib deec co fichtig co cúairtulchaigi* in *Críth Gablach* 66–7). Es ist aber viel einfacher, ved. *máryaḥ*, av. *mairyō* direkt mit altirischem *muire* 'Heerführer' zu vergleichen und auf ein *o*-stufiges idg. **moryos* zurückzuführen[35]: vgl. *Serglige Con Culainn* 206–7 (Dillons Ausgabe 1953), wo der ungestüme Labraid Lúath-lám ar Claideb in einer alliterierenden Dichtung archaischen Gepräges als *láechdu ócaib, úallchu muirib* 'kriegerischer als Jünglinge (der *fían*), hochmütiger als (ihre) Führer' beschrieben ist. Angesichts der gewalttätigen Neigungen des idg. Junggesellenvereins wäre **moryos* eventuell als eine Ableitung von **mór-o-s* 'Tod' aufzufassen (skt. *mārāḥ* 'Tötender, Tod', lit. *mãras*, aks. *morŭ* 'Pest', und meines Erachtens vielleicht auch die frühirische Kriegsgöttin *Morrígain*[36] < **Moro-rīgnī* < **-rēg-nī* 'Königin des Todes'; idg. Wurzel **mer-* 'sterben'), deren ursprüngliche Bedeutung demnach etwa 'Tödlicher' wäre. Ob gr. μεῖραξ, μειράκιον eine *e*-stufige Nebenform **meryo-* fortsetzen oder nicht, bleibe hier dahingestellt.

Die waffenfähigen Mitglieder der **tewtā* im Sinne einer Altersstufe schlechthin waren anscheinend entweder **(H₂)ner-es* (*IEW* 765) oder **wīrōs* bzw. **wirōs* (*IEW* 1117–8) in der Grundsprache genannt worden. Beide (acc. pl. *nerf*, *ueiro*) kommen in einer umbrischen Gebetsformel vor, die das Wohl der *toto* betrifft: *Di Grabouie, piahatu* (bzw. *saluo seritu*) *ocrer Fisier, totar Iouinar nome; nerf arsmo, ueiro pequo, castruo fri pihatu* (bzw. *salua seritu*) 'Iuppiter Grabovi, piato (salvum servato) arcis Fisiae, civitatis Iguvinae nomen; principes ritus, viros pecua, fundos fruges piato (salvas servato)' (*Tab. Iguv.* VIa 29–30, 32–3 usw.). Die griechischen und besonders dorischen *ἄνδρες* haben uns in dieser Hinsicht schon beschäftigt, und Vergilius (*Aen.* 6,813–4) beschreibt Roms dritten König als *otia qui rumpet patriae residesque movebit Tullus in arma viros.* Der bartlose *fer midboth* (14–20 Jahre alt) der altirischen Gesetze hat *fer-tu*, das Mannesalter, noch nicht erreicht (*Críth Gablach* 30–2), und die Bemerkung über den *fer túaithe* 'Mann der *túath*' am Anfang der *Críth Gablach* (1–3) ist besonders einleuchtend: *cid ara n-eperr Críth Gablach? Ní anse: arindí crenas in fer túaithe dia dagfoltaib hi túaith co n-árimther inna grád téchtu i mbí i túaith* 'warum wird *C. G.* so genannt? Nicht schwer: aufgrund dessen, was der Mann der *túath* durch sein gutes Vermögen in der *túath* kauft, damit er seinem richtigen Rang zugerechnet wird, in dem er sich in der *túath* befindet'. In der umbrischen Stelle gehört *ueiro* einem anscheinend niedrigeren sozialen Niveau als *nerf* an, und Benveniste (1969, I, 48–50 und 291–2) hat umbr. *ueiro pequo* mit av. *pasu vīra* verglichen und diese Zusammenstellung samt der dadurch implizierten untergeordneten Stellung von **wĭros* den Indogermanen selbst zugeschrieben. Somit entspräche idg. **wĭrōs/*(H₂)neres* möglicherweise dem air. Gegensatz *féni* 'Freimänner' (Grundvertreter *bó-aire* 'Kuhfreimann')/*flaithi* 'Herrschaften', wobei die *féni* eine Art Lehnsleute der *flaithi* bilden (vgl. Caes. *B. G.* 1,4 und 6,11, Pol. 2,17,12 über *clientes* bei den Galliern, und Dion. Hal. 2, 10 über *clientes* und *patroni* bei den Römern). Wie dem auch sei, beide idg. Wörter waren auf die Mitglieder der **tewtā* bezogen.

"Le sens premier de **potis* est bien défini et a une valeur forte: 'maître', d'où 'époux' dans la conjugalité, ou 'chef' d'une certaine unité sociale, maison, clan, tribu" (Benveniste 1969, I, 89). Dieses durch Sprachvergleich festgestellte Bedeutungsfeld des idg. Wortes **potis* stimmt mit dem schon angedeuteten Zusammenhang zwischen Erbe und Ehe überein: der idg. **potis* war demnach ein besitzender Ehemann, der mindestens über seine eigene Familie (vgl. lat. *patria potestas*) und sein eigenes Vermögen waltete. Funktionsgemäß waren die Mitglieder der **tewtā* vor allem **poteyes.*

Angesichts der durchwegs wesentlichen Beziehungen zwischen **rēks* und **tewtā* wird man **tewtā* am besten mit 'Königreich' (ganz bescheidenen Umfangs selbstverständlich) übersetzen. Es gab bekanntlich auch andere idg. Wörter, die soziale Einheiten bezeichneten, vor allem Ableitungen der Wurzeln **dem-* und **weyk-*, die Benveniste (1969, I, 293–319) in seinem berühmten Kapitel über „Les quatre cercles de l'appartenance sociale" abhandelt. Seiner Meinung nach (*op. cit.* 308–9) "ce que **dem-* et **weik-* signifiaient respectivement dans l'organisation indo-européenne, c'est à dire des fractions de l'unité sociale, se trouve, au niveau des langues attestées historiquement, désigné par des termes nouveaux, soit **genti-*, soit **teutā-*, dans une partie de l'indo-européen occidental. En latin, du fait que *vicus* est devenu le nom du 'quartier', du 'village', de nouvelles désignations sont instaurées: *tribus* et *civitas*". Schaut man die verschiedenen einzelsprachlichen Grundbedeutungen an (*IEW* 198–9, 1131), so scheint **dem-/*dom-*, etwa

'Haus(-halt), Familie', einen ziemlich beschränkten zusammenwohnenden Verwandtschaftskreis bezeichnet zu haben, während **weyk-* zumindest einen passenden Ausgangspunkt für Bedeutungsentwicklungen in die Richtung 'Dorf, Siedlung, Nachbarschaft' bildete. Gegen Benvenistes Auffassung ist vor allem einzuwenden, daß **tewtā* 'Volk (eines Königs)' so gut wie sicher ein gemeinindogermanisches Wort ist, und es fragt sich, warum die Urindogermanen eine dreistufige soziopolitische Hierarchie **dem-*, **weyk-*, **tewtā-* nicht hätten besitzen können. Eine derartige Struktur wäre ganz plausibel vom typologischen Standpunkt her (z.B. im Falle der Kipsigis Ostafrikas "one must distinguish three spheres of public authority: the *temet* (hamlet), *kokwet* (village) and *emet* (territorial group)"; Prins 1953, 94) und wird von Caesar (*B. G.* 6, 11, 2) den Galliern zugeschrieben (*in Gallia non solum in omnibus civitatibus atque in omnibus pagis vicisque, sed paene etiam in singulis domibus factiones sunt*). Derselbe Autor redet auch von einer etwas lockeren, aus mehreren *regiones* und *pagi* bestehenden *civitas* bei den Germanen (*B. G.* 6, 23, 1–6). Daß lat. *civitas* der osk. *touto*, umbr. *toto* entspricht, geht aus Belegen wie *τωFτο Μαμερτινο* 'civitas Mamertina' (Buck 1928b, 258, Nr. 62), *totar Iouinar nome* 'civitatis Iguvinae nomen' (siehe oben) und vor allem *pon censtur Bansae toutam censazet, pis ceus Bantins fust* 'cum censores Bantiae civitatem censebunt, qui civis Bantinus erit' (Buck 1928b, 233; Nr. 2, 18–9) hervor, und Caesars keltische und germanische *civitates* waren zweifelsohne einheimische **teutās* resp. **þeudōz*. Caesar teilt in bezug auf ein bekanntes gallisches Volk mit, daß *is pagus appellabatur Tigurinus; nam omnis civitas Helvetia in quattuor pagos divisa est* (*B. G.* 1, 12, 4), was an die vier römischen *tribus urbanae* erinnert: *quadrifariam enim urbe divisa regionibusque et collibus, qui habitabantur, partes eas tribus appellavit* (Roms sechster König, Servius Tullius; Liv. 1, 43, 13). Die Athener waren vor Kleisthenes' Reform in die vier sogenannten 'altionischen' Stämme eingeteilt, ohne ihre politische Einheit dadurch zu beeinträchtigen (*μετὰ δὲ τετραφύλους ἐόντας Ἀθηναίους δεκαφύλους ἐποίησε, τῶν Ἴωνος παίδων Γελέοντος καὶ Αἰγικόρεος καὶ Ἀργάδεω καὶ Ὁπλητος ἀπαλλάξας τὰς ἐπωνυμίας*; Hdt. 5, 66), und ein skythischer Mythos, den Herodot (4, 5–6) wiedergibt, erzählt von einem Targitaus, dessen drei Söhne Lipoxais, Arpoxais und der Jüngste, Kolaxais, Ahnen der drei Hauptstämme (resp. Auchatae, Katiari bzw. Thraspies, und Paralatae) waren, wobei aber nur Kolaxais die Königswürde erlangte. Diese Geschichte steht der frühirischen Sage *Echtra mac Echach Muigmedóin* (*Rev. Celt.* 24, 1904, 190–203), wo es um vier Brüder geht, auffällig nahe, da auch dort der Jüngste, Níall Noígíallach, das Königtum Irlands erlangt und die Entscheidung aufgrund gewisser Werkzeuge getroffen wird. Dumézil (1973, 9–20) behandelt weitere indische (Yāyāti und seine fünf Söhne) und iranische (Freton und seine drei Söhne) Geschichten dieser Art und zieht (*op. cit.* 133, n. 18) eine bekannte Stelle aus Tacitus' *Germania* (§ 2: *celebrant carminibus antiquis.... Tuistonem deum terra editum et filium Mannum originem gentis, conditoresque Manno tres filios adsignant e quorum nominibus proximi Oceano Ingaevones, medii Herminones, ceteri Istaevones vocentur*) heran. Wir haben es offensichtlich mit Reflexen eines indogermanischen Schemas zu tun, das sowohl in der Mythologie und Kosmologie als auch in der menschlichen Gesellschaft selbst immer wieder auftaucht. Es sieht daher aus, als ob eine indogermanische und manchmal auch nachindogermanische **tewtā* im Durchschnitt aus drei oder vier *tribus*-artigen Unterabteilungen bestand, und Homers (Od. 19, 177) *Δωριέες τε τριχάικες* 'dreistämmige Dorier' auf Kreta, das bekanntlich einen erstarrten

Gebrauch von *(F)ικ-* darstellt (Benveniste 1969, I, 310), liefert einen Beweis dafür, daß idg. **weyk-* auf derartige Gemeinschaften bezogen war. Got. *weihs* < **wih-s-an* stellt eine durch *-s-* erweiterte Form derselben Wurzel dar. Während got. *baúrgs* 'Burg' fast regelmäßig gebraucht wird, um gr. *πόλις* 'Stadt' zu übersetzen, werden *weihs* und *haims* abwechselnd gebraucht, um *κώμη* 'Dorf' wiederzugeben, obwohl *weihs* als Übersetzung von *ἀγρός* 'Land' vorwiegt. Besonders interessant sind Ausdrücke wie *in þôs bisunjane haimôs jah weihsa* = *εἰς τὰς κύκλῳ κώμας καὶ τοὺς ἀγρούς* (Lukas 9, 12) oder *in haimôs aiþþau baúrgs aiþþau in weihsa* = *εἰς κώμας ἢ πόλεις ἢ εἰς ἀγρούς* (Markus 6, 56), wo vielleicht die Nebeneinanderstellung von *weihsa* und *haimôs* in diesem Sinne Caesars *pagis vicisque* in bezug auf die Gallier entspricht. Demnach wäre der germ. *pagus* in lat. Quellen einheimisch ein **wīhsan* gewesen, was auch für eine derartige idg. **weik-* sprechen würde. Der *baúrgs* war sicher keine Stadt im griechischen Sinn, sondern eher eine mit dem brit. *oppidum Casivellauni* (Caes. *B. G.* 5, 21) oder air. *dún rig* vergleichbare Festung der ganzen **þeudō*.

Somit ergäbe sich eine indogermanische **tewtā*, die von einem **rēks* regiert wurde und aus etwa drei oder vier **weyk-es* bestand, die ihrerseits in kleinere Familiengruppen (**dem-*, **dom-*) eingeteilt waren. **Tewtā* und **weyk-s* scheinen auf einem Stammesbewußtsein beruht zu haben, denn ihre Mitglieder erkannten einen gemeinsamen und wohl manchmal fiktiven Vorfahren an, wie die oben angeführten Beispiele zeigen: Genealogien, die vor allem politische Verhältnisse zum Ausdruck bringen und bekräftigen (vgl. Vansina 1973, 153–4), sind zum Beispiel unter unseren früheren irischen Quellen massenhaft vorhanden. In der Tat waren aber **tewtā* und **weyk-s* in erster Linie geographische (im Falle einer seßhaften Gesellschaft) Einheiten, die politischen und sozioökonomischen Zwecken dienten. Während die **tewtā* und ihr **rēk-s*, der auch in diesem Fall eine integrierende Rolle den **weyk-es* gegenüber gespielt zu haben scheint, die Spitze der politischen Macht in sich schlossen, war die **weyk-s* vielleicht die grundlegende wirtschaftliche Einheit. Gewisse Begriffe wie lat. *vic-* (abl. *vice* usw.) 'Abwechslung', an. *giafa-vixl* 'Gabenaustausch', ahd. *wëhsal* 'Wechsel, Handel' (mit *-s-*: vgl. got. *weihs*), air. *fiach* 'Schuld', gr. *εἴκειν* 'einräumen, überlassen', skt. *viṣ-ṭí-* 'Abwechslung, Dienstleistung, Arbeit', die verschiedene wechselseitige Vorgänge oder Verpflichtungen bezeichnen, mögen Ableitungen derselben Wurzel **weyk-* sein. Demnach wäre **weyk-s* etymologisch etwa eine 'Austauschgemeinde' und auf eine ganz grundlegende soziale Funktion bezogen.

Als Bezeichnung der Greise waren die gut bezeugten idg. Wörter **senōs* (lat. *senes*, *senatus* usw.) und **gerHont-es* (gr. *γέροντες*, ved. *járant-* usw.) vorhanden (*IEW* 907–8, 390–1). Trotz der Einwände Benvenistes (1969, II, 43–9) scheint es mindestens einen vorhomerischen Zusammenhang zwischen *γέρας* 'Ehrengabe, Ehrenstellung' < **gerH₂-s* und **gerHont-* 'alt, Greis' gegeben zu haben (vgl. hom. *γεραιός* 'alt' < **γεραϝ-yος*; synonym mit *γέρων* in Il. 1, 33–5). Möglicherweise geht es um eine Korrelation zwischen **wi̯rōs* und **senōs* einerseits, **(H₂)ner-es* und **gerH₂ont-es* andererseits. Diese rechts- und religionskundigen alten Ratsherren waren vielleicht funktionsgemäß mit der Wurzel **med-* 'beurteilen, messen' (vgl. Benveniste 1969, II, 123–32; *IEW* 705–6) assoziiert. **Med-* scheint schon ursprachlich auch auf die Heilkunst bezogen gewesen zu sein (vgl. lat. *medicus* 'Arzt' usw. und den Gebrauch eines *med*-Kompositums im air. Satz *ad-rumadair mo galar form* 'er hat meine Krankheit bestimmt', *Aislinge Óengusso* § 3 in Shaws Ausgabe von 1934) und mag auch für andere Gewerbe, die dem gewöhnlichen

Kriegsdienst möglicherweise nicht unterworfen waren, charakteristisch gewesen sein. Auf diese in bezug auf den späteren Aufbau des irischen *áes dáno* interessante Frage darf aber hier nicht eingegangen werden. Was die Greise anbelangt, wird jedenfalls eine *βουλή ... γερόντων* als *Ἀργείων ἡγήτορες ἠδὲ μέδοντες* in der Ilias (2, 53 und 79) angeredet.

Die vorausgehende Untersuchung ermöglicht die Rekonstruktion eines indogermanischen Sozialsystems, das auf Altersstufen gebaut war und etwa folgendermaßen aussah:

**rēks*
'König'

**koryonos*
'Verbandsführer'

**koryos* 'Männerbund'	**tewtā* 'Königreich' (= etwa 3–4 **weyk-es* 'Stämme')	
**yuHenes* 'Junggesellen'	**wirōs* /**(H_2)neres* 'erwachsene Männer'	**senōs* /**gerH$_2$ontes* 'Greise'
**moryōs* 'Tödliche'	**poteyes* 'besitzende Ehemänner'	**medontes* (?) 'Beurteiler'
**wl̥kʷōs* 'Wölfe'		
BEUTE	WIRTSCHAFT	URTEIL
leichte Fußtruppen	Streitwagenkrieger	außer Kriegsdienst
WUT	PFLICHT	GESETZ

Es fragt sich, ob diese Altersstufen auch mit sogenannten 'Altersgruppen' der zugleich Eingeweihten verbunden waren. Auf die Gleichaltrigkeit der altindischen Maruts und der Teilnehmer am *ver sacrum* in Italien ist schon verwiesen worden, und Jeanmaire (1939, 105–7) behandelt griechische Ausdrücke wie *ἕται* und *ὁμηλικίη*, die möglicherweise auf Altersgruppen bezogen waren. Vielleicht spricht die im Durchschnitt ziemlich geringe Anzahl der Mitglieder eines einzelnen **koryos* (anscheinend meistens neun oder zwölf Jünglinge: air. *díberga*, an. *berserkir*, gr. *Κουρῆτες*, röm. *Salii*) für indogermanische Altersgruppen dieser Art, die gewissermaßen ihr ganzes Leben hindurch eine soziale Gruppe bildeten, etwa wie die Züricher Jahrgangsvereine (Berlepsch 1864, 598 ff.). Unter Umständen (Krieg, Auswanderungen usw.) entstanden größere **koryōs*, die vielleicht manchmal zur Regel werden konnten. Altersgruppen (engl. 'Age sets') und ihre oft recht verwickelte Beziehung zu den Altersstufen sind von Stewart (1977) ausführlich abgehandelt worden, aber ein Versuch, derartige Aspekte den Indogermanen zuzuschreiben, hätte keinen Sinn, da wir über die dafür nötigen Einzelheiten nicht informiert sind. Indogermanische Alters-

gruppen wären daher höchstens als eine Möglichkeit zu erwägen, und die Rekonstruktion erlaubt uns kaum über das oben postulierte Altersstufensystem hinauszugehen.

Vergleicht man dieses System mit dem Dreiklassenmodell von Dumézil und Benveniste, so hat es den entscheidenden Vorteil, daß das dazugehörige indogermanische Wortfeld mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit rekonstruierbar ist, während die indischen und iranischen Klassenbezeichnungen voneinander abweichen und nicht einmal die Erschließung eines gemeinindoiranischen Wortfeldes ermöglichen (Benveniste 1969, I, 279–92). Desto weniger läßt sich die dazugehörige indogermanische Terminologie erschließen, und Dumézils einziger Versuch in diese Richtung, der berühmte Vergleich zwischen ved. *brahmán-* und lat. *flamen*, ist bestimmt hinfällig (Benveniste 1969, I, 283–4; McCone 1985b). Wenn die sogenannten 'drei Funktionen' die zentrale Stelle in der Ideologie der Indogermanen und ihrer Nachkommen einnahmen, wie Dumézil wiederholt behauptet hat, warum haben sie keine sicher oder sogar wahrscheinlich ererbten Spuren in den betreffenden Sprachen hinterlassen?

Angesichts der oben erwähnten terminologischen Abweichungen und der wichtigen Rolle, die den **maryās(as)* nach Wikanders (1938) überzeugender Darstellung in der urindoiranischen Gemeinschaft zukam, sieht es aus, als ob die in der historischen Periode belegten Sozialstrukturen in Indien und im Iran auf zum Teil unabhängig vollzogenen Umwandlungen eines früheren Systems beruhen, wobei die Entwicklung eines privilegierten Priesterstandes und die Aufhebung des Männerbundes bzw. seine Einbeziehung in die Strukturen des Staates anscheinend eine entscheidende Rolle spielten. In Indien kam ein System von ausschließlichen und funktionsgemäß sauber differenzierten sozialen Klassen, später Kasten, zustande: *váiśyāḥ* 'Landwirte' (friedliche Seite der **tewtā* bzw. **weyk-*, vielleicht Fortsetzer der **wīrōs*), *kṣatríyāḥ* (eine Verschmelzung der **moryōs* und **(H₂)neres* in ihrem kriegerischen Aspekt), *brahmáṇaḥ* 'Priester' (den **gerH₂ontes* entwachsen, wobei der latente Gegensatz zwischen Recht und Religion in der Ideologie formalisiert wurde). Wir haben keinen Anlaß dazu, eine ganz verständliche Rationalisierung dieser Art auf die Indogermanen selbst zurückzuführen. Da wir kein indogermanisches Wort für 'Priester' rekonstruieren können, scheint es unwahrscheinlich, daß die Urindogermanen eine hochentwickelte Priesterschaft besaßen. Sakrale Funktionen dieser Art kamen eher dem König und den Greisen zu (vgl. Numa Pompilius u. a.), und die großen Priesterschaften verschiedener Völker indogermanischer Abstammung (ind. *brāhmaṇāḥ*, röm. *flamines*, kelt. *druides* usw.) scheinen erst nach der grundsprachlichen Periode entstanden zu sein. Die Römer faßten ihre *flamines maiores* und andere Priesterschaften als Nebenprodukte des Königtums auf (Livius 1,20,1–2 zitiert oben; Dion. Hal. 2,64 ff.), und die spätere Entwicklung der *πρεσβύτεροι* des Neuen Testaments bietet eine typologische Parallele zur Verwandlung eines Seniorenvorstandes in ein Priestertum.

Die Dreiteiligkeit der urindogermanischen Gesellschaft bestand daher aus drei sozio-politischen Gruppen, die in eine Hierarchie von Altersstufen eingebaut waren, die durch stufenweise abnehmende kriegerische Tätigkeit und zunehmende Beschäftigung mit friedlichen Geschäften gekennzeichnet waren. Die erste (Junggesellen) und dritte (Greise) Stufe decken sich ziemlich vollständig mit der sogenannten 'zweiten' (Krieg) resp. 'ersten' Stufe des Dumézilschen Systems, das dementsprechend in diesen Bereichen ziemlich wirksam gewesen ist. Die mittlere Stufe (Ehemänner) dagegen erhält kriegerische und wirtschaftliche Aspekte etwa im Gleichgewicht und läßt sich weder mit der 'zweiten'

noch mit der 'dritten' Funktion sauber vereinbaren, und Dumézils friedliche und produktive 'dritte' Funktion ("la fécondité, avec beaucoup de conséquences et de résonances, telles que la santé, la longue vie, la tranquillité, la volupté, le 'nombre'": 1952, 7) hat sich als besonders problematisch erwiesen, wie sein Anhänger Littleton (1973, 77) zugibt: "Yet, like so many of the examples considered previously, the Zoroastrian version of the third function is the least clearly (and at the same time most broadly) defined. All too often, it would seem, the third function, whether as represented by the Aśvins, the *Vanir*, the Sabines, or Haurvatāt and Ameretāt, serves as something of a residual category, including such widely separated phenomena as agriculture, 'number', wealth, health, fertility, luxury, the earth and immortality.... In general, I find myself positively disposed to his tripartite interpretation of I-E myth, which necessarily includes the third function; nevertheless, I do feel that the latter is one of the weakest links in his theoretical chain, a link that, unfortunately, he has yet to strengthen appreciably". Diese Schwierigkeit ließe sich in bezug auf das hier vorgeschlagene Modell dadurch erklären, daß es bei den Urindogermanen keine soziale Gruppe gab, die sich ausschließlich oder sogar vorwiegend mit diesem Bereich befaßte, und daß derartige Aspekte keine einheitliche Kategorie bildeten, sondern auf die verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen verteilt waren. Wir haben schon gesehen, daß die wilden Junggesellen ihre befruchtende Seite hatten, daß ein wesentlicher Teil des Lebens der Ehemänner auf Haushalt und Landwirtschaft bezogen war, daß Heilkunst und Riten teilweise mit den Greisen zusammenhingen und daß die integrierende Funktion des Königs vor allem auf das Wohl seines ganzen Volkes eingestellt war.

Eine bekannte These von Dumézil (z.B. 1968, 424–8) betrifft 'Le cas du Borgne et du Manchot', der der Geschichte der zwei frührömischen Krieger Horatius Cocles und Mucius Scaevola (Livius 2, 10 und 12), dem altnordischen Götterpaar Óðinn und Týr und möglicherweise dem altirischen Götterpaar Lug und Núadu ("l'épopée irlandaise a présenté quelque chose de comparable, bien que sensiblement plus lontaine"; siehe Anm. 29 oben) zugrunde liegen soll. "Óðinn, Coclès sont déjà devenus borgnes par un événement antérieur quand ils fascinent une armée ennemie; Týr et Scévola perdent leur main droite devant nous, dans le récit même, comme gage d'un héroique faux serment". Daraus ergibt sich, "que l'administration souveraine du monde se divise en deux grandes provinces, celle de l'inspiration et du prestige, celle du contrat et de la chicane, autrement dit la magie et le droit. Et ce théologème.... se retrouve, avec tous les prolongements et commentaires souhaitables, dans la religion védique, où le magicien lieur Varuṇa et Mitra, le Contrat personnifié, forment un couple directeur à la tête du monde des dieux". Daß hier ein indogermanisches Motiv vorliegt, ist sehr wahrscheinlich, aber ich glaube, daß wir es eher mit zwei verschiedenen Kriegertypen als mit zwei Aspekten der 'ersten' Funktion zu tun haben, denn Óðinn tritt als Gott des Männerbundes auf und Týr opfert seinen Arm, um den Wolf Fenrir zu fesseln, während die betreffenden Geschichten von Cocles und Scaevola, Lug und Núadu im Rahmen eines Krieges stattfinden. Die einäugige Manie des Bundeskriegers wird der auf *fides* oder desgleichen bezogenen Tätigkeit des Stammeskriegers gegenübergestellt, wie weitere Beispiele der Einäugigkeit zeigen: Der Führer der britischen *díberga* in der irischen Sage *Togail Bruidne Da Derga* § 44 heißt Ingcél Cáech 'I. der Einäugige', der *díberg* (Glosse zum Text im Buch von Armagh) Macuil moccu Greccae in Muirchús *Vita Patricii* I 23 (Bieler 1979, 102) war *cyclops*, und der mythische

Gründer der auf Männerbünde eingestellten spartanischen Verfassung, Lykurgus (der 'Wolftätige'), war auch einäugig (Plut. *Lykurgus* 11, 1–2).

Im vorliegenden Aufsatz ist versucht worden, die Grundzüge eines wesentlichen Teils der indogermanischen Sozialstruktur und des darauf bezogenen Wortschatzes zu erschließen. Selbstverständlich bestimmt das hier dargestellte System nur einen Teil der Bedeutung von gewissen Wörtern, die weitere Nuancen aufgrund ihrer Beteiligung an zusätzlichen semantischen Schemata erhalten (z. B. **wĭros* bzw. **(H_2)nēr* als Nicht-Frau oder Nicht-Tier, **yuHn̥kos*, **wl̥kʷos* als Tierbezeichnungen usw.). Der genetische Sprachvergleich beruht bekanntlich auf der zum größten Teil willkürlichen Beziehung zwischen Lautgestalt und Inhalt, wobei freilich die lautliche Seite der Vergleichung einer viel größeren Genauigkeit unterworfen ist als die inhaltliche. Begriffe hingegen werden oft motiviert miteinander verbunden, so daß es im Falle von rein inhaltlichen Ähnlichkeiten viel schwieriger ist, Zufälle statistisch auszuschließen und genetische Schlüsse zu ziehen. Leider zieht die Rekonstruktion eines indogermanischen Wortkörpers keine entsprechend genauen semantischen Schlüsse nach sich, während begriffliche Vergleiche ohne lautliche Verankerung keinen zuverlässigen Beweis für eine genetische Hypothese liefern. Zum Glück aber sind solche Beweise im vorliegenden Fall überflüssig, da die genetische Verwandtschaft der indogermanischen Sprachen schon feststeht. Diese Verwandtschaft vorausgesetzt, sind weitreichende und umständliche systembedingte begriffliche Entsprechungen zwischen verschiedenen Völkern indogermanischer Herkunft nach dem Ökonomieprinzip eher einer gemeinsamen Vorstufe als der Diffusion oder dem Zufall zuzuschreiben. Dabei geht es selbstverständlich nicht um absolute Sicherheit, sondern um die beste Lösung unter einer beschränkten Anzahl von Möglichkeiten angesichts der zur Zeit vorhandenen Tatsachen.

Ein großes Verdienst Dumézils ist seine Anwendung des frühen anthropologischen Strukturalismus von Durkheim und Mauss auf die Rekonstruktion von gewissen Aspekten der indogermanischen Kultur. Diese Stellungnahme faßt Sitten, Rituale und Mythologie einer Gesellschaft als verschiedene aufeinander bezogene Schichten einer zugrundeliegenden Weltanschauung oder Ideologie auf, so daß verschiedene Parameter zur Verfügung stehen, um die Gültigkeit eines Vergleichs im soziokulturellen Bereich auf die Probe zu stellen. Eine Gestaltung, die in vergleichbarer Form bei mehreren sprachlich verwandten Völkern vorkommt und an verschiedenen Schichten der Repräsentation beteiligt ist, hat von vornherein eine gute Chance, auf die ursprachliche Gemeinschaft zurückzugehen. Eine besondere Rolle kommt in dieser Hinsicht der Mythologie zu, die eine Art Metasprache bildet, denn "myth is no vague expression of individual feelings or popular emotions. It is an institutionalised system of symbols, a codified verbal behaviour which, like language, conveys various modes of classifying facts – by coordinating, grouping and opposing them, various ways of recognising both resemblances and differences, in short ways of organising experience. Thought takes shape by expressing itself in and through myth as it does in and through language" (Vernant 1980, 222). Während der Zusammenhang zwischen lautlichen Symbolen und ihren Gegenständen, z. B. zwischen der idg. Lautgestalt **wl̥kʷos* und dem betreffenden Tier, in der Regel rein konventionell ist, gibt es eine mehr oder weniger wesentliche begriffliche Verbindung zwischen Symbol und Bezeichnetem auf abstrakteren Ebenen der Darstellung. Dadurch wird die semantische Aussagekraft des Symbols erhöht, aber seine statistische Beweis-

kraft ist in bezug auf genetisch orientierte Vergleichung dementsprechend beeinträchtigt. Beeinträchtigung ist aber nicht Vernichtung: z. B. ist der Wolf als Symbol des kriegerischen Junggesellenverbandes durchaus verständlich, aber kaum selbstverständlich, da auch andere Möglichkeiten bestehen. Wenn also der Wolf bzw. sein gezähmtes Gegenstück, der Hund, in den Riten, Mythen und anderen Vorstellungsweisen verschiedener Völker immer wieder in solchen kriegerischen Kontexten auftaucht, so ist das eine statistisch bedeutsame Beobachtung, die man auf die bekannte Größe ihrer sprachlichen Verwandtschaft beziehen darf oder sogar muß. Wichtig sind auch Fälle, wo Erzähltypen, die im allgemeinen nicht auf die indogermanische Welt beschränkt zu sein scheinen, doch gewisse ganz ähnliche Einzelheiten aufweisen (z. B. die säugende Wölfin in den Geschichten über die Geburt und Erziehung künftiger Könige), die auf den indogermanischen Ursprung des Ganzen hindeuten.

Sozialstruktur und sogar die Semantik im großen und ganzen können nicht als rein sprachliche Probleme behandelt werden, eben weil sie nicht rein sprachliche Erscheinungen sind. Immerhin, "la notion d'indo-européen vaut d'abord comme notion linguistique et si nous pouvons l'élargir à d'autres aspects de la culture, ce sera encore à partir de la langue" (Benveniste 1969, I, 8). Hypothesen über indogermanische Kultur sind daher von geringem Belang, solange sie nichts mit der sprachlichen Rekonstruktion zu tun haben. Ein postuliertes Sozialsystem z. B. impliziert ein darauf bezogenes Wortfeld, das deshalb als zusätzlicher und eigentlich unentbehrlicher Parameter zur Bestätigung der begrifflichen Rekonstruktion gilt. Letzten Endes wird sie desto wahrscheinlicher, je mehr verschiedene konvergierende Anhaltspunkte sowohl sprachlicher als auch sachlicher Art zur Bekräftigung einer Hypothese herangezogen werden können.

Anmerkungen:

1 Daneben aber auch schon urgermanisch **druhti-na-z* 'Anführer der **druhti-* ('Gefolgschaft')' in an. *dróttinn*, ae. *dryhten*, as. *druhtin*; das Wort, das als an. *her-togi*, ae. *here-toga*, ahd. *heri-zogo* 'Herzog' erscheint, ist jünger und wohl gr. στρατηγός bzw. στρατηλάτης nachgebildet (vgl. Meid 1966, 182–9; Benveniste 1969, I, 152–3).

2 Später abgelöst durch **kuningaz* 'Haupt des Stammes' (got. *kuni*): Meid 1966, 185–7; Benveniste 1969, II, 85.

3 Vgl. Höflers (1934, 188–97) ausführliche Besprechung „Die Volsungen als Weihekrieger".

4 Sämtliche hier erwähnte irische Eigennamen und viele weitere Beispiele gleicher Art sind in den von O'Brien (1962) herausgegebenen Genealogien zu finden, schlägt man im Namensverzeichnis nach.

5 Gelegentlich heißt der Verband selbst *díberg* anstatt *fían*, z. B. im §§ 41–3 mehrmals wiederholten Ausdruck *fo churp a ndíberge* 'im Kern ihres Verbandes'.

6 Selten einfach *berga* ohne intensives *dí-* genannt. Der früheste Beleg scheint *Félire Óengusso* (c. 800 n. Chr.) Prol. 42 zu sein.

7 Bemerkenswert dabei ist der *cáinte*, ein sehr gefürchteter höhnischer Dichter, der häufig im Zusammenhang mit *díberga* erwähnt wird (z. B. *Bretha Crólige* § 51 in *Ériu* 12, 40 und *Old-Irish Table of Penitential Commutations* § 5 in *Ériu* 19, 58). Laut *Cóir Anmann* § 240 (*IT* iii 288 ff.) trägt dieser einen Hundekopf, während er jemanden bellend schmäht: *cend con for cáinte ag amhustraigh.*

8 Diese Annahme erklärt gewisse Aspekte des *óenchiniud*, die Thurneysen (*ZCP* 14, 347) rätselhaft schienen. Erstens werden „sein 'Geschlecht' ... und seine Verwandten ... erwähnt ..., die seinen Vertrag anfechten können, wenn er über das übliche hinausgeht", und zweitens: „nach dem irischen Erbrecht, nach dem die Sippengenossen den kinderlos Sterbenden beerben, könnte man annehmen, ein solcher 'letzter Sproß' müßte besonders reich an Land sein". Da man aufhören kann, *óenchiniud* zu sein, ist Thurneysens Vermutung, daß er „der letzte einer verarmten *fine*" ist, kaum richtig.

9 Diese werden in bezug auf ein Altersklassensystem weiter unterteilt (Stewart 1977, 146–59), aber darauf wird hier nicht eingegangen.

10 Thurneysen (1921, 11): „Die meisten irischen Sagen namentlich der früheren Zeit sind uns in Sammelhandschriften überliefert, in denen allerlei Stoff ... vereinigt ist. Die älteren stammen alle aus Klöstern, den einzigen Stätten, an denen die Schreibkunst wirklich heimisch war". Auch die sogenannten 'säkularen' Gesetze wurden von Mönchen verfaßt: "in the early part of the seventh century – and no doubt earlier – native Irish law and canon law appear to have already profoundly influenced one another... Indeed, it is likely that the secular prose law tracts ... owe much to the example, if not the labour, of the canonists. The impression one gets is that the churchmen were much concerned with secular law and had a large part in giving it its shape" (Ó Corráin 1984, 157).

10a Dr. Joseph Nagy hat mir freundlicherweise ein Exemplar seiner bahnbrechenden Abhandlung über wesentliche Züge der *Fían*-Literatur geschenkt. Leider aber habe ich es hier nicht benutzen können, da ich den vorliegenden Aufsatz schon vollendet und eingereicht hatte.

11 "It seems that in the eigth century and possibly earlier the independent legal position of the *túath* or petty tribal kingdom was being steadily eroded by the greater overlords" (Ó Corráin 1972, 29).

12 Reichliche Beispiele von *eu* > *ou* sind sowohl im Festland- als auch im Inselkeltischen belegt oder zu erschließen, aber es gibt eine kleine Anzahl von Beispielen eines beibehaltenen *eu*, die gegen einen gemeinkeltischen Lautwandel sprechen, falls sie nicht auf germanischem Einfluß beruhen.

13 Meyers (1910, v–vi) Einwände gegen die Ursprünglichkeit des *nn* sind belanglos, denn seine metrischen Beispiele eines *n*- (statt *nn*-) Reims scheitern an der Tatsache, daß sie zu früh sind, um den strengen Regeln vom klassischen *dán díreach* unterworfen zu sein. Außerdem wird selbst in *dán díreach* zwischen *n* und *nn* nach einem langen Vokal nicht unterschieden (vgl. Knott 1974, 5). Schriftliche Schwankung zwischen *n* und *nn* deutet immer auf [*nn*] hin, während [*n*] stets *n* geschrieben wird.

14 Oder sogar noch früher. Weitere Angaben bei de Vries (1961, 104–5).

15 Der air. *bue* 'Eingeborener, Rechtsfähiger' steht dem *ambue* 'Fremder, Rechtsunfähiger, Besitzloser' gegenüber. Die zugrundeliegende Bedeutung ist wohl 'Rinder besitzend' < **bowyos* resp. 'rinderlos' < **am-bowyos* (privatives **an-* < idg. **n̥-*): vgl. gr. δυωδεκά- bzw. τεσσαρά-βοιον (Il. 23, 703 & 705) 'zwölf bzw. vier Rinder wert', ai. *gávya-* 'bovinus' (< idg. **gʷow-yos*), *śatá-guḥ* 'hundert Rinder besitzend', *á-guḥ* 'arm, rinderlos' (**kmto-* resp. **n̥-gʷus*). Der sprachliche Gegensatz zwischen *bue* und *ambue*, dem der *cú glas* 'Ausländer' (wörtlich: 'grauer Hund = Wolf') sehr nahe steht (vgl. Charles-Edwards 1976, 46–8; Campanile 1979), scheint aus dem gesellschaftlichen Gegensatz zwischen *túath* und *fían* bzw. *cuire* herausgewachsen zu sein, denn der besitzlose, wölfische *díberg(ach)* sondert sich automatisch vom Stamm ab und verläßt manchmal Irland selbst (z. B. Credne und ihre Söhne) bzw. wird daraus vertrieben (z. B. die Söhne von Donn Désa und ihre Gefolgschaft).

16 Stewart (1977) hat die Altersklassen ('Age sets' auf Englisch) und einige damit zusammenhängende formale Probleme einer ausführlichen Untersuchung unterzogen.

17 Ein Pelasger auf der trojanischen Seite. Daher mag sein Name einer kleinasiatischen idg. Sprache entstammen, aber es ist durchaus möglich, daß ihm Homer einen griechischen Namen beigelegt hat. Jedenfalls ist der griechische Ursprung des eleischen Τευτίαπλος kaum zu bezweifeln.

18 Nur im Sinne von 'Haufen, Hügel' bei Firdousi, was freilich ein Zufall sein mag, später auch

'Masse, Volk'. Ich bin Dr. Michael Back sehr dankbar für diesen Hinweis auf *tude.* Angesichts des übereinstimmenden Zeugnisses der anderen Sprachzweige, daß **tewtā* eine Gruppe von Menschen bezeichnete, ist dieses spätiranische Wort, das höchstens eine Ableitung des Grundwortes sein kann, kein ernstzunehmender Beweis für eine ursprüngliche idg. Bedeutung 'Hügel'. Eine semantische Entwicklung 'Volk' → 'Masse' → 'Haufen' → 'Hügel' wäre durchaus denkbar, oder man könnte die wichtige Rolle des Hügels bei vielen Völkern heranziehen, z. B. den Zusammenhang zwischen den römischen *tribus urbanae* (*Palatina, Collina, Esquilina*) und gewissen Hügeln, got. *báurgs* 'Burg' mit air. *brí* 'Hügel' usw. verwandt, oder Spensers Bemerkung "there is great use among the Irish to make great assemblies together upon a Rath or hill, there to parly (as they say) about matters and wrongs between township and township" (16. Jh., *View of the Present State of Ireland*, S. 77 in Renwicks Ausgabe).

19 Sehr deutlich in der Schilderung der mythischen Schlacht auf dem Bassae-Fries (1–10) und auf einigen Metopen (27, 30) des Parthenons im Britischen Museum. Wie Samson (Richter 14, 5 ff.) erschlägt Herakles einen Löwen als erste Heldentat. Daraufhin trägt er das Fell als Zeichen seiner Tapferkeit. Hier fungiert das Löwenfell wie der mehrmals erwähnte Wolfspelz als Merkmal des Kriegers. Der Löwe war gewiß kein indogermanisches Symbol der Jagd und des Krieges, und dieser griechische Brauch beruht wahrscheinlich auf Beeinflussung vom Nahen Osten, wo Löwenjagd und Löwensymbolik äußerst wichtig waren. Solche vorderasiatischen Einflüsse sind ja auch anderswo in der griechischen Mythologie festgestellt worden (vgl. Kirk 1974, 254–75).

20 Dr. García-Ramón hat mich dankenswerterweise auf Heubecks Arbeit aufmerksam gemacht und mir entgegenkommenderweise eine Kopie von diesem mir sonst unzugänglichen Aufsatz zugeschickt.

21 Mitglieder einer *vrā́ta-* 'Schar': "or a man of a partic. low caste descended from a Śūdra and a Kshatriyā; accord. to some 'the illegitimate son of a Kshatriya who knows the habits and intentions of soldiers', in AV xv, 8, 1" (Monier-Williams 1899, 1043). Vielleicht darf man diese wandernden Verbände von illegitimen und daher erblosen Leuten (vgl. Credne und ihre illegitimen Königssöhne, die eine *fían* veranstalten, in der frühen irischen Literatur) als einen verachteten Überrest der aristokratischen Männerbünde auffassen. Das gehaltvolle im Erscheinen begriffene Buch von Dr. Harry Falk (s. Bibliographie), dem ich für die Überlassung eines vorläufigen Typoskripts nach der Vollendung dieses Aufsatzes herzlich danken möchte, wirft neues Licht auf die altindischen Männerbünde, vor allem die Vrātyas, und ergänzt in vieler Hinsicht den obigen dürftigen Entwurf.

22 Gewöhnlicherweise ganz konventionell auf ein bestimmtes Lebensalter oder gewisse Zeremonien festgelegt: "it is appropriate to distinguish between *physical puberty* and *social puberty*" (van Gennep 1960, 68).

23 Paus. 3, 14, 6: *ἔστι δὲ ἄγαλμα ἀρχαῖον Ἡρακλέους ᾧ θύουσιν οἱ Σφαιρεῖς· οἱ δέ εἰσιν οἱ ἐκ τῶν ἐφήβων ἐς ἄνδρας ἀρχόμενοι συντελεῖν.*

24 Ein ionisches Wort, das Strabo attisiert.

25 Das freilich nur nach einem möglicherweise spätindogermanischen Schwund des Laryngals vor dem silbischen *u* hätte entstehen können.

26 Die Zwillinge wurden aber viel später hinzugefügt (1509 n. Chr., Werk von Pollaiuolo). Doch war die Statue wahrscheinlich der im Jahre 295 v. Chr. aufgestellten und von Livius (10, 23) und Dionys (1, 79, 8) beschriebenen Gruppe von Wölfin und Zwillingen in der Nähe des *Ficus Ruminalis* ursprünglich ähnlich. Wie dem auch sei, die kapitolinische Wölfin ist sicher als Symbol der Stadt aufzufassen und fast sicher mit der traditionellen Gründungslegende verbunden.

27 Oder von Amulius selbst (Dion. Hal. 1, 77, 1): vgl. die frühirische Geschichte von Credne (Meyer 1910, xi–xii), deren eigener Vater sie schwängerte, worauf sie und ihre drei Söhne vertrieben wurden und einen Männerbund (*fían*) gründeten, bis sie später Herrscher über ihre eigenen Länder wurden. Inzucht ist im Grunde nur eine Variante der halbgöttlichen Geburt, um die Sonderstellung des Helden zu betonen.

28 Dumézils Abhandlungen dieser Frage sind zu zahlreich, um hier aufgezählt zu werden. Hier sei bloß auf die ausführliche Bibliographie seiner Werke in Littleton (1973, 242–6) verwiesen.

29 Vor allem in der Sage *Cath Maige Tuired* (ed. Gray 1982) geschildert. De Vries (1961, 54) macht auf Ähnlichkeiten zwischen Lug und Wodan aufmerksam: seine Begegnung mit dem praktisch einäugigen Balor (*CMT* §§ 133–5) ist vielleicht auch erwähnenswert, und die Aufnahme des jungen, speertragenden Kriegers in die *Túath Dé* (*CMT* §§ 4, 53 ff.) erinnert an den schon besprochenen Übergang vom **koryos* zur **tewtā*. Núadu, der Götterkönig am Anfang der Erzählung, trägt ein Schwert (*CMT* § 5) und ähnelt Týr vor allem darin, daß er seine Hand in einem Kampf verliert (*CMT* § 11).

30 Diese Beschreibung widerspricht der früher angeführten Auffassung von Schurtz, da die Heirat mit dem Übergang zu den älteren Kriegern (*IlMurran* II) verbunden ist, während Schurtz (anscheinend falsch) diese Gruppe als *IlMoruak* 'Ältere' bezeichnet. Der Widerspruch betrifft aber nur die Terminologie und nicht das System selbst.

31 Binchys (1970, 15–7) Meinung, daß der frühirische König weder Richter noch Gesetzgeber war, ist sicher falsch, denn es gibt viele Beispiele von solchen Tätigkeiten in den Texten, z. B. erwähnt *Críth Gablach* selbst königliches Gericht (*lúan do breithemnacht ... satharn do brethaib*, § 41) und königliche Gesetze, die *rechtgai* heißen (§ 38); das Urteil des Königs ist ein Grundthema der Sagen von Cormac mac Airt (z. B. Ó Cathasaigh 1977, 63–4), und König Lóegaire urteilt mit Hilfe des Heiligen Patrick über ein bestrittenes Erbe in Tírechán 15 (Bieler 1979, 134).

32 Die zweite Bedeutung von lat. *lupa* 'Wölfin, Prostituierte' ist wahrscheinlich in bezug auf Mädchen, die mit den 'Wölfen' der Jungmannschaft verkehrten, entstanden, was einen zusätzlichen Beweis für deren geschlechtliche Zügellosigkeit liefern würde.

33 Siehe z. B. Ó Cathasaigh 1977, 1–8.

34 Die Wölfin ist, wie gesagt, im griechischen Mythos in einen entsprechenden Männerbund verwandelt worden, und ihre Rolle in den germanischen Geschichten erscheint etwas umgestaltet. Streit und Anerkennung sind nur in den römischen, persischen und irischen Mythen deutlich vorhanden. Mythen sind, wie Sprachen, geschichtlicher Veränderung unterworfen, aber in diesem Fall zumindest ist die ursprüngliche Gestalt aufgrund hinreichender Übereinstimmungen in Einzelheiten noch mit Zuversicht erschließbar.

35 Die ursprüngliche *-yo*-Flexion von air. *muire* ist in zwei oder drei Beispielen (siehe *DIL*) noch vorhanden, und die sekundär entstandene gutturale Flexion könnte leicht dem Einfluß von Wörtern wie *ruiri*, *airri* zugeschrieben werden. Calvert Watkins hat mir freundlicherweise in Innsbruck mitgeteilt, daß er ganz unabhängig auf diese Etymologie von air. *muire*, ved. *máryah* usw. gekommen ist, was mich ermutigt hat.

36 Oft *Mórrígan* geschrieben, aber diese Schreibung ist wohl wegen einer Volksetymologie entstanden, die den Namen als 'große Königin' deutete (siehe *DIL*). An. *mara*, ae. *mære*, ahd. *mara* 'Alp, Mahr' gehören wahrscheinlich hierher und stellen einen urgerm. *n*-Stamm dar (vgl. *DIL*).

Bibliographie und Abkürzungen:

AU – *The Annals of Ulster* (S. Mac Airt und G. Mac Niocaill, 1983).

BENVENISTE, E. (1969): *Le vocabulaire des institutions indo-européennes.*

BERLEPSCH, H. A. (1864): *Schweizerkunde.*

BIELER, L. (1979): *The Patrician Texts in the Book of Armagh.*

BINCHY, D. A. (1941): *Críth Gablach.*

(1970): *Celtic and Anglo-Saxon Kingship.*

BUCK, C. D. (1928): *The Greek Dialects.*

(1928b): *A Grammar of Oscan and Umbrian.*

BURKERT, W. (1972): *Homo Necans.*

BURROW, T. (1955): *The Sanskrit Language.*

BYRNE, F. J. (1973): *Irish Kings and High-Kings.*

CAMPANILE, E. (1979): "Meaning and Prehistory of Old Irish *Cú Glas*", *JIES* 7, 237–47.

CHARLES-EDWARDS, T. M. (1976): "The Social Background to Irish *Peregrinatio*", *Celtica* 11, 43–59.

CIL – Corpus Inscriptionum Latinarum.

DAVIDSON, H. R. E. (1964): *Gods and Myths of Northern Europe.*

DE VRIES, J. (1961): *Keltische Religion.*

DIL – Dictionary of the Irish Language (Royal Irish Academy).

DUMÉZIL, G. (1939): *Mythes et dieux des Germains.*

(1952): *Les dieux des Indo-Européens.*

(1959): "Le *rex* et les *flamines maiores*", *The Sacral Kingship / La regalità sacra* (*Contribs. to VIIIth Internat. Congr. for Hist. of Religions*), 407–17.

(1966): *La religion romaine archaïque.*

(1968): *Mythe et épopée* I.

(1973): *The Destiny of a King* (engl. Übers. von *Mythe et épopée* II, 3, 1971).

EVANS, D. E. (1967): *Gaulish Personal Names.*

FALK, H. (im Erscheinen): *Das Würfelspiel im Veda.*

FRANKFORT, H. (1948): *Kingship and the Gods.*

GERSTEIN, M. R. (1974): "Germanic Warg: The Outlaw as Werewolf", *Myth in Indo-European Antiquity*, G. J. Larson, 131–56.

GONDA, J. (1960): *Die Religionen Indiens. I. Veda und älterer Hinduismus.*

GRAVES, R. (1960): *The Greek Myths.*

GURNEY, O. R. (1954): *The Hittites.*

HEUBECK, A. (1978): „Κοίρανος, Κόρραγος und Verwandtes", *Würzburger Jahrbücher* 4, 91–8.

HÖFLER, O. (1934): *Kultische Geheimbünde der Germanen.*

IEW – Indogermanisches etymologisches Wörterbuch (J. Pokorny, 1959).

IT iii – *Irische Texte: dritte Serie, 1. Heft* (W. Stokes und E. Windisch, 1891).

JACKSON, K. H. (1953): *Language and History in Early Britain.*

JEANMAIRE, H. (1939): *Couroi et courètes.*

KIRK, G. S. (1974): *The Nature of Greek Myths.*

KNOTT, E. (1974): *Irish Syllabic Poetry of the Period 1200–1600.*

KRAPP, G. P. und DOBBIE, E. K. (1936): *Anglo-Saxon Poetic Records III: The Book of Exeter.*

LITTLETON, S. (1973): *The New Comparative Mythology.*

LL – The Book of Leinster (R. I. Best und M. A. O'Brien, V, 1967).

LU – Lebor na Huidre: Book of the Dun Cow (R. I. Best und O. Bergin, 1929).

MAC CANA, P. (1962): "The Influence of the Vikings on Celtic Literature", *Procs. of 1st Internat. Congr. of Celtic Studies* (1959), 78–118.

(1983): *Celtic Mythology.*

MACDONELL, A. A. (1917): *A Vedic Reader for Students.*

McCONE, K. R. (1984): "*Aided Cheltchair maic Uthechair*: hounds, heroes and hospitallers in early Irish myth and story", *Ériu* 35, 1–30.

(1985): "OIr. *Olc*, *Luch-* and IE **wl̥kʷos*, **lúkʷos* 'wolf'", *Ériu* 36, 171–176.

(1985b): "OIr. *broimm* 'fart', Skt. *bráhma* 'pious effusion, prayer, spirit'", *Ériu* 36, 169–171.

MEID, W. (1966): „Die Königsbezeichnung in den germanischen Sprachen", *Die Sprache* 12, 182–9.

MEILLET, A. (1964): *Introduction à l'étude comparative des langues indo-européennes* (Alabama Nachdruck).

MEYER, K. (1909): *The Instructions of King Cormac Mac Airt* (*Todd Lecture Series* XIV).

MEYER, K. (1910): *Fianaigecht* (*Todd Lecture Series* XVI).

MICHELL, H. (1964): *Sparta.*

MONIER-WILLIAMS, M. (1899): *A Sanskrit-English Dictionary.*

MURDOCH, G. P. (1959): *Africa.*

NAGY, J. F. (1984): "Heroic Destinies in the *Macgnímrada* of Finn and Cú Chulainn", *ZCP* 40, 23–39.

(1985): *The Wisdom of the Outlaw.*

O'BRIEN, M. A. (1962): *Corpus Genealogiarum Hiberniae.*

Ó CATHASAIGH, T. (1977): *The Heroic Biography of Cormac Mac Airt.*

Ó CORRÁIN, D. (1972): *Ireland before the Normans.*

(1984): "Irish law and canon law", *Irland und Europa/Ireland and Europe* (hrsg. P. Ní Chatháin und M. Richter), 157–66.

OGILVIE, R. S. (1976): *Early Rome and the Etruscans.*

PRINS, A. H. J. (1953): *East African Age-Class Systems.*

PUHVEL, J. (1970): *Myth and Law among the Indo-Europeans.*

REINHARD, J. R. und HULL, V. E. (1936): "Bran and Sceolang", *Speculum* 11, 42–58.

RIDLEY, R. A. (1976): "Wolf and Werewolf in Baltic and Slavic Tradition", *JIES* 4, 321–31.

SCHLERATH, B. (1954): „Der Hund bei den Indogermanen", *Paideuma* 6, 25–40.

SCHURTZ, H. (1902): *Altersklassen und Männerbünde.*

SG – Silva Gadelica (S. O'Grady, 1892).

SHARPE, R. (1979): "Hiberno-Latin *laicus*, Irish *láech* and the devil's men", *Ériu* 30, 75–92.

SCHMIDT, K. H. (1957): "Die Komposition in gallischen Personennamen", *ZCP* 26, 34–301.

SJOESTEDT, M.-L. (1949): *Gods and Heroes of the Celts* (engl. Übers. von *Dieux et héros des Celtes*, 1940).

STEWART, F. H. (1977): *Fundamentals of Age-Group Systems.*

Thes. – Thesaurus Palaeohibernicus (W. Stokes und J. Strachan, 1901–3).

THURNEYSEN, R. (1921): *Die irische Helden- und Königsage bis zum siebzehnten Jahrhundert.*

VAN GENNEP, A. (1960): *The Rites of Passage* (engl. Übers. von *Les rites de passage*, 1908).

VANSINA, J. (1973): *Oral Tradition* (engl. Übers. von *De la tradition orale*, 1961).

VERNANT, J.-P. (1980): *Myth and Society in Ancient Greece* (engl. Übers. von *Mythe et société en Grèce ancienne*, 1974).

WATKINS, C. (1979): "*Is tre fír flathemon*: marginalia to *Audacht Morainn*", *Ériu* 30, 181–98.

WEISER, L. (1927): *Altgermanische Jünglingsweihen und Männerbünde.*

WEST, M. L. (1966): *Hesiod, Theogony.*

WIDENGREN, G. (1969): *Der Feudalismus im alten Iran.*

WIKANDER, S. (1938): *Der arische Männerbund.*